

Was bedeutet eine kosmopolitische Erneuerung der Kritischen Theorie?

Schäfer, Torsten

Erstveröffentlichung / Primary Publication
Monographie / monograph

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Schäfer, T. (2020). *Was bedeutet eine kosmopolitische Erneuerung der Kritischen Theorie?*. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-70797-0>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Torsten Schäfer

**Was bedeutet eine kosmopolitische
Erneuerung der Kritischen Theorie?**

Mainz, Mai 2017

Inhaltsverzeichnis

Einleitung.....	S.4
Eine Hermeneutik des Anderen.....	S. 11
1 Adornos Theorie einer unreduzierten Erfahrung als erkenntnistheoretische Grundlage einer Hermeneutik des Anderen.....	S.11
1.1 Unreduzierte Erfahrung in Adornos Negativer Dialektik.....	S.12
1.2 Zum aktuellen Verhältnis vom Eigenen und Fremden.....	S. 19
1.3 Adornos kritischer Blick auf die eigene Gesellschaft.....	S. 40
1.4 Habermas` zuversichtlicher Blick auf die eigene Gesellschaft.....	S. 45
1.5 Der Blick auf das Fremde: Goethes <i>West-östlicher Divan</i> als Hermeneutik des Anderen.....	S. 50
1.6 Edward Saids Kritik der Orientalistik.....	S. 51
1.7 Goethe und der Orient.....	S. 55
1.8 Goethe und der <i>West-östliche Divan</i>	S. 59
1.9 Unreduzierte Erfahrung des islamischen Universums.....	S. 67
Zu den drei Menschheitsproblemen.....	S. 70
1 Das erste Menschheitsproblem: Dass Auschwitz nicht sich wiederholt.....	S. 70

1.1 Tatsachenaussage und Werturteil in der Holocaust-Forschung.....	S. 71
1.2 Zur Dialektik von Situation und Intention.....	S. 72
1.3 „Ganz normale“ Männer oder Weltanschauungskrieger?.....	S. 86
1.4 Erziehung nach Auschwitz.....	S. 93
1.5 Frauenrechte.....	S. 94
1.6 Zusammenfassung.....	S. 95
 2. Das zweite Menschheitsproblem: Dass keiner mehr hungern soll.....	S.98
2.1 Gerechtigkeit als Fairness im globalen Kontext als Maßstab zur Neuvermessung der Ungleichheit unter den Menschen.....	S. 98
2.2 Rawls` Gerechtigkeitskonzeption.....	S. 99
2.3 Rawls und Marx.....	S. 103
2.4 Rawls` Kritik des Kosmopolitismus.....	S. 106
2.5 Gerechtigkeit als Fairness im globalen Kontext.....	S. 110
2.6 Grundsätze fairen globalen Handels.....	S. 114
2.7 Eine Kritische Theorie der globalen Gerechtigkeit.....	S. 120
2.8 Zusammenfassung.....	S. 124

3. Das dritte Menschheitsproblem: Dass der Klimawandel gestoppt wird.....	S. 126
3.1 Die Fakten.....	S. 127
3.2 Darfur als erster Klimakrieg.....	S. 129
3.3 Klimaflüchtlinge.....	S. 132
3.4 Weitermachen-wie-üblich.....	S. 135
3.5 Aufgaben einer Kritischen Theorie.....	S. 140
3.6 Zusammenfassung.....	S. 141
Ausblick.....	S. 143
Literaturverzeichnis.....	S. 145

„Freude, schöner Götterfunken,
Tochter aus Elysium,
wir betreten feuertrunken,
Himmlische, dein Heiligtum.

Deine Zauber binden wieder,
was die Mode streng geteilt;
alle Menschen werden Brüder,
wo dein sanfter Flügel weilt.“ (Schiller und Beethoven)

„Auch wenn wir es nicht wollten, wir empfinden doch unsere Verbundenheit mit der gesamten Menschheit: Uns verbinden Industrie, Handel, Kunst, Wissenschaft und vor allem die Einheitlichkeit unserer Lage, die Einheitlichkeit unseres Verhältnisses zur Welt.“ (Lew Tolstoi)

Einleitung

Einheitlich ist die Lage der Menschen durch die sogenannte Globalisierung geworden. Die Näherin in Bangladesch, der Kaffeepflücker in Kenia, die Bewohner der Favelas in Rio de Janeiro, der arbeitslose Autobauer in Detroit oder die Bankbeamtin in Schweden – sie alle sind den Regeln des globalen Marktes unterworfen. In der südlichen Hemisphäre leidet die Majorität der Menschen infolge der ungerechten Weltwirtschaftsordnung unter skandalösen prekären Lebensverhältnissen. Im reichen Norden werden die Menschen unter einen Leistungs- und Anpassungsdruck gesetzt, der immer mehr Menschen überfordert. Die sozialen Ungleichheiten nehmen innerhalb des Nordens wieder zu. Dem hat die Soziologie nicht immer Rechnung getragen. Nach dem verstorbenen Münchener Soziologen Ulrich Beck beschränkte sich die Lehre von der Gesellschaft zumeist auf Analysen nationalstaatlicher Gesellschaften. Der „methodische Nationalismus“ sei in Zeiten der Globalisierung zu einem Anachronismus geworden.¹ Beck postulierte eine kosmopolitische Erneuerung der Soziologie.² Dazu ist zu sagen,

¹ Vgl. Beck, 2008.

² Vgl. Beck, 2008.

dass große Philosophen und Soziologen, wie z.B. Immanuel Kant, Karl Marx oder Max Weber, europäisch oder kosmopolitisch lehrten und forschten. Zahlreiche soziologische Studien machen heute die Globalisierung zum Thema. Beck stellte sich die kosmopolitische Soziologie als eine Kritische Theorie vor. Das hier vertretene Verständnis einer kosmopolitischen Soziologie knüpft an die Tradition der sogenannten älteren Kritischen Theorie an. Man muss es so sagen: Die Kritische Theorie ist eine kosmopolitische Soziologie für das Zeitalter der neoliberalen Globalisierung, aber sie ist zugleich auch mehr als das. In der kosmopolitischen Kritischen Theorie wird ein interdisziplinärer Forschungsansatz verfolgt. Sie sprengt so den Rahmen klassischer soziologischer Fragestellungen. Kritische Theorie hat vor allem eines zu sein: kritisch. Man könnte meinen, dies sei eine Selbstverständlichkeit, aber in Deutschland ist eine Generation von Philosophen und Soziologen aufgetreten, die sich das Etikett Kritische Theorie anheftete, die aber nicht hinreichend gesellschaftskritisch war. Kritische Theorie war Kapitalismuskritik. Es geht um eine Rückbesinnung auf jene Theorietradition, die im Wesentlichen von Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse und Leo Löwenthal begründet wurde. Die gesellschaftlichen Verhältnisse im 21. Jahrhundert sind nicht so, dass man sich mit ihnen einverstanden zeigen könnte. Unter den Bedingungen der Globalisierung ändern sich jedoch die Aufgaben Kritischer Theorie. Es existieren heute neue kritische Theorien. Ein Beispiel für eine solche kritische Theorie wäre die Philosophie von Slavoj Žižek. Ein Blick in die Schrift *Ärger im Paradies. Vom Ende der Geschichte zum Ende des Kapitalismus* macht exemplarisch bewusst, weshalb eine Rückbesinnung auf die Kritische Theorie notwendig ist. Žižeks Text ist voll von (zum Teil gefährlichen) politischen und anderen Irrtümern.³ Hier wird deshalb untersucht, inwieweit Theoreme der älteren Kritischen Theorie aus dem 20. Jahrhundert für die Gesellschaftstheorie im 21. Jahrhundert fruchtbar gemacht werden können. Ich gehe

³ Beispielsweise spricht sich Žižek dafür aus, neue politische „Führer“ zu suchen. Er will gewissermaßen einen „Herren“ einsetzen, der den Menschen bewusst macht, was sie wirklich wollen. Žižek meint, diese Art von Führerschaft von diktatorischer Herrschaft unterscheiden zu können. Žižek will zwar keinen neuen Hitler, aber seine Idee von Führerschaft ist erheblich gefährdet, missbraucht zu werden. Er lehnt die liberale Demokratie als Politikmodell ab. Das ist einer seiner politischen Irrtümer. Žižek hat auch ein problematisches Verhältnis zur Gewalt. Rhetorisch stellt er die Frage: „*Was waren die gewalttätigen und destruktiven Ausbrüche eines in der Kulturrevolution engagierten Rotgardisten, verglichen mit der wahren Kulturrevolution, der permanenten Auflösung aller Lebensformen, die die kapitalistische Reproduktion vorschrieb?*“ (Žižek, 2015, S. 325) Die richtige Bezeichnung für die Taten des Rotgardisten ist das Wort Massenmord. Dieser wird nicht dadurch besser, dass den kapitalistischen gesellschaftlichen Verhältnissen ebenfalls viele Menschen zum Opfer fallen.

also von der Vorannahme aus, dass Gehalte der Kritischen Theorie, wenn sie einen kosmopolitischen Bezugsrahmen erhält, bis heute aktuell geblieben sind, dass die Kritische Theorie uns auch heute Wichtiges zu sagen hat.

John Rawls, der bedeutendste Gerechtigkeitstheoretiker des ausgehenden zwanzigsten Jahrhunderts hat in seinem Buch *Das Recht der Völker* einige Thesen über die Vernichtung der europäischen Juden formuliert. Er schreibt dort: *„Die Lehre des Holocaust besteht demgegenüber darin, dass ein charismatischer Führer eines mächtigen totalitären und militaristischen Staates durch unablässige Hetzpropaganda einen hinreichend großen Anteil der Bevölkerung dazu anstiften kann, ungeheure und scheußlich böse Pläne auszuführen. Der Holocaust hätte sich überall ereignet, wo ein solcher Staat existiert hätte.“* (Rawls, 1999, S. 241) Der von den Nationalsozialisten während des Zweiten Weltkriegs verübte Massenmord an den Juden hätte sich unter den von Rawls unterstellten Bedingungen möglicherweise nicht überall ereignet. Die unablässige Hetzpropaganda konnte nur unter der Voraussetzung erfolgreich sein, dass sie etwas aufgriff und radikalisierte, was in der Bevölkerung ehemals schlummerte. Dies trifft auf den „Erlösungsantisemitismus“ zu, von dem Hitler besessen war.⁴ Der Antisemitismus war in der europäischen Geschichte schon seit Jahrhunderten fester Bestandteil des „kulturellen Gedächtnisses“.⁵ Weil „ganz normale“ Deutsche ohnehin zu antisemitischen Dispositionen neigten, ließen sich die Täter zur Vollstreckung der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik durch die allgegenwärtige antijüdische Hasspropaganda anstiften. Neben politischen Entscheidungen und Planungen sind also auch Denkweisen und Mentalitäten für die Durchführung von Genoziden verantwortlich. Mentalitäten sind es aber auch, die Genozide verhindern können. Umgebracht werden in Völkermorden Menschen, die einer anderen Bevölkerungsgruppe als der eigenen zugeordnet werden. Der Kosmopolitismus erscheint vor diesem Hintergrund als der wirksamste mentale Schutz vor Verbrechen gegen die Menschheit.

Der altgriechische Begriff des Kosmopolitismus kann mit Weltbürgertum bzw. weltbürgerliche Gesinnung übersetzt werden. In die Welt gesetzt hat ihn die Schule der

⁴ Vgl. Friedländer, 1997.

⁵ Vgl. Assmann, 2000.

Stoa. In den *Leipziger Vorlesungen* hat Ernst Bloch die Sozialutopie der Stoa auf den Punkt gebracht: *„Der Gedanke, dass alle Menschen Brüder sind, ist stoisch und stammt aus der stoischen Sozialutopie. Der setzt immerhin Einheit des Menschengeschlechts voraus. Aufhebung nicht nur der Nationen, sondern auch des Hochmuts der Nationen, Aufhebung der Kategorien Hellene und Barbar oder Römer und Barbar. Alle Menschen sind gemeinsam eingeordnet in dem großen Welthaus, dessen Parterre sozusagen, in dem wir uns aufhalten, der Naturstaat, der natürliche Staat bildet.“* (Bloch, 1985, S. 438-439) Der stoische Begriff des Kosmopolitismus ist über Jahrtausende aktuell geblieben, weil versäumt ward, die mit ihm verbundene Sozialutopie zu verwirklichen. Kosmopolitismus meint die Verbundenheit mit der gesamten Menschheit und damit die Offenheit und Unvoreingenommenheit gegenüber dem Anderen und die Solidarität mit ihm. Ein Kosmopolit ist ein Mensch, bei dem das Fremde zum Eigenen geworden ist. Bei aller Schwärmerei für den Kosmopolitismus, heute sind wir mit einer Realität konfrontiert, wie sie vor wenigen Jahren noch unmöglich schien. Der Kosmopolitismus sitzt in diesem historischen Augenblick auf einem absteigenden Ast. Die Renationalisierung in weiten Teilen Europas und in den USA schreitet voran. Der sogenannte „Rechtspopulismus“ und mit ihm die „gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit“ und der Autoritarismus breiten sich so rasant aus, dass liberalen Demokraten angst und bange wird.⁶ Die Islamophobie als eine Variante der Xenophobie scheint in Europa so populär zu werden, wie der Antisemitismus zu schlimmsten Zeiten.⁷ Richard Sennett, der Grandseigneur der amerikanischen Soziologie, sieht mit der Wahl Donald Trumps zum US-Präsidenten gar einen neuen Faschismus heraufziehen. Auf die Frage, ob wir in einer Zeit wie in den 1920er Jahren leben, antwortete Sennett in der *Frankfurter Rundschau*: *„Ja, den späten 20er Jahren. Das ist sehr ähnlich zu dem, was heute passiert. Ich denke nicht, dass Trump ein Hitler ist. Er ist eher ein Mussolini. Er ist diese Art von Faschist, unstetig und unberechenbar. Ich denke auch, dass er auch für eine Menge Korruption sorgen wird, er*

⁶ Den Begriff der „gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit“ verwende ich im Sinne von Wilhelm Heitmeyer et al. in den „Deutschen Zuständen“. Vgl. u.a. Heitmeyer, 2003.

⁷ Der Antisemitismus ist nicht vom Erdboden verschwunden. Antisemitische Verschwörungstheorien haben im Internet Hochkonjunktur. Deshalb ist es falsch zu sagen, die Islamophobie habe den Antisemitismus im 21. Jahrhundert abgelöst. Derzeit ist die Islamophobie jedoch in der Öffentlichkeit deutlich sichtbarer als der Antisemitismus. Das kann sich durch Medienereignisse jederzeit ändern. Samuel Salzborn unterschätzt die Bedeutung der Islamophobie im Rechtsextremismus u.a., weil er tendenziell eine Position des „methodischen Nationalismus“ einnimmt. Es ist unübersehbar, dass Marine Le Pen und Geert Wilders und andere „Rechtspopulisten“ in Europa eine extrem islamophobe Politik vertreten. Vgl. Salzborn, 2015, S. 81-88.

sagte ja schon, dass er die Regierung wie ein Unternehmen führen will. Und er wird seine Familie hier mitbegünstigen. Auch Mussolini sorgte für ein extrem korruptes System Anfang der 30er Jahre. Ich zeichne Ihnen ein sehr dunkles Bild. Aber ich denke, dass wir in sehr finsternen Zeiten leben.“ (Sennett, FR vom 12./13.11.2016) Trump bestritt seinen Wahlkampf wiederholt mit rassistischen Invektiven. Als Ursache seines Wahlerfolgs erkennt Sennett das, was er als „Ressentiment“ bezeichnet. Auf die Frage, ob die Wahl Trumps eine Reaktion wütender weißer Männer und Frauen war, antwortete er: *„Die Wut, das Ressentiment war ausschlaggebend. Menschen, die sich zurückgelassen oder nicht gehört fühlten. Es gab eine Menge Verlierer in den Perioden des Wirtschaftsbooms in den 1990er Jahren und zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Für viele Menschen in den USA stagnierten die Einkommen und sie fühlten sich zurückgelassen. Sie nahmen daher extreme Positionen ein und hoffen auf eine Lösung, die aber unmöglich ist. Das ist irrational, aber so funktionieren Ressentiments. Denken Sie an Deutschland, wo Hitler aus denselben Gründen gewählt wurde. Die Deutschen träumten, dass er ihre Probleme lösen würde.“ (Sennett, FR vom 12./13.11.2016)* Es gilt für eine kosmopolitisch gewendete Soziologie, die mit dem Begriff des Ressentiments gemeinte neue Xenophobie in Europa und den USA zu erforschen. In dieser Studie wird aus aktuellem Anlass eine kritische Theorie der Xenophobie in der Moderne vorgestellt.

Der neben Jürgen Habermas in der Öffentlichkeit bekannteste deutsche Soziologe, Ulrich Beck, forderte auf dem Soziologentag am 6.10.2008 in Jena eine kosmopolitische Erneuerung der Soziologie. Er lieferte eine knappe Antwort auf die Frage nach den Quellen kosmopolitischer Einstellungen. Personen mit grenzüberschreitenden Erfahrungen und Handlungsmöglichkeiten würden mit größerer Wahrscheinlichkeit kosmopolitische Einstellungen gegenüber Fremden entwickeln. *„Erfahrene globale Interdependenzen“* und *„aktive Interaktion über Grenzen hinweg“* begünstigten die Bereitschaft und Fähigkeit, die Perspektive der Anderen einzunehmen. Dann würde sich die Fixierung auf den Nationalstaat lockern.⁸ Beck forderte, darauf aufbauend, eine „Hermeneutik des Anderen“. Theodor W. Adornos *Negative Dialektik* ist eine Erkenntnistheorie der unreduzierten Erfahrung, die sich als eine Hermeneutik des Anderen lesen lässt. Ich werde zunächst Adornos *Negative Dialektik* als eine

⁸ Vgl. Beck, 2008, S. 23-24.

Hermeneutik des Anderen interpretieren. Das Andere enthält eigene und fremde Anteile. Das Andere oder das Fremde lässt sich nicht ohne Bezug auf das Eigene wahrnehmen. Die Xenophobie erklärt sich aus einem spezifischen Verhältnis von Eigenem und Fremden in der Moderne. Bevor auf das Fremde eingegangen werden kann, bedarf es einer Klärung des Standpunkts zu der eigenen Gesellschaft. Zunächst werde ich mich mit Adornos kritischem Blick auf die eigene Gesellschaft kritisch auseinandersetzen. Des Weiteren werde ich mich mit Habermas' ressourcenorientierten Blick auf die eigene Gesellschaft befassen. Zwischen den Gesellschaftstheorien von Adorno einerseits und Habermas andererseits besteht ein Spannungsverhältnis, das sich auflösen lässt, wenn man Adornos Kapitalismuskritik und Habermas' Bekenntnis zur Demokratie in die eigene Theorie aufnimmt. Erst nachdem der Standpunkt zur eigenen Gesellschaft geklärt wurde, kann der Blick auf das Andere geworfen werden. Das Fremde wird am Beispiel islamisch geprägter Gesellschaften diskutiert. Der aus Palästina stammende US-amerikanische Literaturwissenschaftler Edward Said kritisierte die westliche Orientalistik, weil sie das Andere bemächtigend und verengt wahrgenommen habe. Meine These wird sein, dass Goethes Auseinandersetzung mit dem Islam im *West-östlichen Divan* ein gelungenes Beispiel einer Hermeneutik des Anderen ist. Ich werde demonstrieren, dass Goethes poetische Auseinandersetzung mit islamisch geprägten Kulturen als Modell für eine unreduzierte Erfahrung des Anderen dienen kann.

Im zweiten Teil dieser Studie werde ich mich mit den drei wichtigsten Menschheitsproblemen befassen. Sie werden zum Hauptobjekt der kosmopolitischen Kritischen Theorie. Es sind vor allem drei Problembereiche, die dringend einer Lösung bedürfen. Adorno hat für die ersten beiden Menschheitsprobleme die treffenden Formulierungen gefunden:

„Hitler hat den Menschen im Stande ihrer Unfreiheit einen neuen kategorischen Imperativ aufgezwungen: ihr Denken und Handeln so einzurichten, dass Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe.“ (Adorno, 1966, S. 358);

„Zart ist einzig das Gröbste: dass keiner mehr hungern soll.“ (Adorno, 1951, S. 206)

Beide Minimalforderungen sind im 21. Jahrhundert beschämend aktuell geblieben. Armut, Unterernährung und Hunger sind mit der Moderne nicht vom Erdball verschwunden, sondern sie sind aufgrund der ungerechten Weltwirtschaftsstrukturen zu einem globalen Problem geworden. Auschwitz hat sich nicht wiederholt. Doch Ähnliches geschieht immer wieder: Mi Lay, die Killing Fields, der Völkermord an den Tutsi, die Kriegsverbrechen in Ex-Jugoslawien, Darfur. Zahlreiche Genozide und Kriegsverbrechen haben nach Ende des Zweiten Weltkriegs Millionen von Menschen verschlungen. Die klassische militärische Besetzung eines Staates durch einen anderen, scheint heute nicht mehr häufig vorzukommen. Jetzt sind Bürgerkriege typisch geworden, und diese weisen eine fatale Nähe zu Genoziden auf. Der dritte für eine kosmopolitische Soziologie dringliche Problembereich betrifft den Klimawandel. Die dritte Minimalforderung lautet: Stoppt den Klimawandel. Anhand einer Auseinandersetzung mit ausgewählter Forschungsliteratur zu den drei Menschheitsproblemen werden im zweiten Teil dieser Studie die Hauptaufgaben der kosmopolitischen Kritischen Theorie für das 21. Jahrhundert herausgearbeitet.

Eine Hermeneutik des Anderen

Weltweit sind aktuell mehr als 60 Millionen Menschen auf der Flucht. Die Frage nach der Wahrnehmung von Menschen, die eine neue Heimat suchen, weil in ihren von ökologisch-ökonomisch-politischen Krisen geschüttelten Herkunftsländern ein Verbleib nicht mehr möglich scheint, ist ein globales Thema geworden. In Deutschland kamen im

Jahre 2015 mehr als eine Million Syrer an. Nach einer Odyssee in der Ägäis und durch Europa wurden die syrischen Bürgerkriegsflüchtlinge hier zunächst freundlich aufgenommen. Dann kam eine Silvesternacht, in der junge Männer mit Migrationshintergrund am Kölner Hauptbahnhof hunderte Frauen sexuell belästigten und ausraubten. Die gute Stimmung kippte in Deutschland. Wochenlang wurde in den Massenmedien über kaum etwas anderes als die Flüchtlinge debattiert. Flüchtlingsheime wurden von rechtsradikalen Tätern angezündet. Die „Alternative für Deutschland“ war bei Landtagswahlen so erfolgreich wie noch nie eine „rechtspopulistische“ Partei in der Bundesrepublik Deutschland. Die fremdenfeindliche Stimmung erreichte einen traurigen Höhepunkt. In dem vorliegenden Text werden die gesellschaftlichen Ursachen der Xenophobie diskutiert. Es stellt sich vor dem Hintergrund der weltweiten Massenflucht die Frage, wie Fremde anders als fremdenfeindlich wahrgenommen werden können. Hier wird eine „Hermeneutik des Anderen“ entwickelt. Telos einer „Hermeneutik des Anderen“ wäre eine „Anerkennung der Andersheit des Anderen“. Für eine solche sprach sich Ulrich Beck nachdrücklich aus: *„Kosmopolitismus meint also gerade nicht (wie der Globalismus) die zeitlose Einebnung bzw. Aufhebung der Differenzen, sondern die radikale Wiederfindung und Anerkennung des Anderen.“* (Beck, 2009, S. 414)

1 Adornos Theorie einer unreduzierten Erfahrung als erkenntnistheoretische Grundlage einer Hermeneutik des Anderen

Das „dicke Kind“, gemeint ist Adornos epistemologisches Hauptwerk, die *Negative Dialektik*, lässt sich als eine Methodologie für eine unreduzierte Erfahrung interpretieren: *„Eine solche Philosophie wäre soviel wie die volle, unreduzierte Erfahrung im Medium der begrifflichen Reflexion oder, wie man es wohl auch nennen darf, sie wäre soviel wie geistige Erfahrung.“* (Adorno, 2001, S. 122) Das Gesagte kann auf den Antisemitismus bezogen werden. In der *Dialektik der Aufklärung* haben Horkheimer und Adorno den Antisemitismus treffend als eine verhängnisvolle Form von Projektion beschrieben.⁹ Kontrastiert wird die falsche Projektion mit einer anderen Wahrnehmungsweise: *„In nichts anderem als in der Zartheit und dem Reichtum der äußeren Wahrnehmungswelt*

⁹ „Stets hat der blind Mordlustige im Opfer den Verfolger gesehen, von dem er verzweifelt sich zur Notwehr treiben ließ, und die mächtigsten Reiche haben den schwächsten Nachbarn als unerträgliche Bedrohung empfunden, ehe sie über ihn herfielen.“ (Horkheimer; Adorno, 1944, S. 196)

besteht die innere Tiefe des Subjekts“ (Horkheimer; Adorno, 1944, S. 198) Das, was Adorno in der *Negativen Dialektik* unreduzierte Erfahrung nennen wird, erscheint als ein Gegenprogramm zu der falschen Projektion des Antisemitismus. In der *Negativen Dialektik* entwickelt er eine Theorie der unreduzierten Erfahrung. Nachfolgend werde ich sie als eine kosmopolitische Hermeneutik des Anderen darstellen.

1.1 Unreduzierte Erfahrung in Adornos Negativer Dialektik

Unreduzierte Erfahrung findet nach Adorno im Medium der begrifflichen Reflexion statt. Unreduzierte Erfahrung ist also an Adornos Sprachtheorie gebunden. Der Schlüsselbegriff in seiner Sprachtheorie ist das Nichtidentische. Das Vorhaben darzustellen, was Adorno in der *Negativen Dialektik* unter dem Nichtidentischen versteht, erweist sich bei genauerem Hinsehen als nicht so einfach, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag. Dies hängt wesentlich damit zusammen, dass sich Adornos Begriff des Nichtidentischen nur dann angemessen erschließen lässt, wenn man ihn mit dem konsequenten Bewusstsein von Nichtidentität entwickelt. Adorno wendet das konsequente Bewusstsein von Nichtidentität auf die Darstellung des Begriffs des Nichtidentischen an. Dies muss vorausgeschickt werden, bevor man sich dem Begriff des Nichtidentischen zuwenden kann.

Im Rahmen seiner Entfaltung des Begriffs der Nichtidentität thematisiert Adorno zunächst das erkenntnistheoretische Problem des Verhältnisses von Begriffen und den zu begreifenden Gegenständen. Seine Ausgangsthese in diesem Zusammenhang ist, „*dass die Gegenstände (der Erkenntnis, T.S.) in ihrem Begriff nicht aufgehen.*“ (Adorno, 1966, S. 17) Dass es eine Differenz von Sache und Begriff gibt, dass „Sache“ und „Begriff“ nicht identisch sind. Deshalb konstatiert Adorno: „*Was ist, ist mehr, als es ist.*“ (Adorno, 1966, S. 164) In einer ersten Bedeutungsdimension dient der Begriff des Nichtidentischen folglich als Ausdruck für das Nichtbegriffliche, also das Mehr, die Differenz von Sache und Begriff. Dieser Kerngedanke, dass das begrifflich gedachte etwas nicht identisch mit dem Begriff von dem Gedachten ist, hat auch und gerade Konsequenzen für den Begriff des Nichtidentischen selbst. Als Gegenstand der Erkenntnis geht das Nichtidentische nicht in der Identität des Begriffs des

Nichtidentischen und dem Nichtidentischen auf. Vor diesem Hintergrund lässt sich das Nichtidentische als das Nichtbegriffliche nicht vorbehaltlos begrifflich identifizieren: *„Der bloße Versuch den philosophischen Gedanken dem Nichtidentischen zuzukehren anstatt der Identität, sei widersinnig; er reduziere a priori das Nichtidentische auf seinen Begriff und identifiziere es damit.“* (Adorno, 1966, S. 158) Den Begriff des Nichtidentischen will Adorno eben nicht in einer Weise identifizieren, die genau den Fehler begeht, den er dem, was er Identitätsdenken nennt, vorwirft.

Der scheinbar so harmlose Sachverhalt, dass das begrifflich gedachte Sachhaltige nicht mit dem Begriff von dem Gedachten übereinstimmt, entpuppt sich bei Adorno zu einer grundlegenden Kritik am dem, was er als Identitätsdenken bezeichnet hat: *„Befriedigt schiebt begriffliche Ordnung sich vor das, was Denken begreifen will.“* (Adorno, 1966, S. 17) An anderer Stelle heißt es: *„Hybris ist, dass Identität sei; dass die Sache an sich ihrem Begriff entspreche.“* (Adorno, 1966, S. 152) Adorno wirft einem Großteil der abendländischen Philosophie Identitätsdenken vor, weil sie unreflektiert die Identität von Sache und Begriff behauptet und damit das Nichtidentische aus den Augen verloren und schließlich sich einverleibt habe: *„Durchweg verbindet es (das Nichtidentische, T.S.) den Appetit des Einverleibens mit Abneigung gegen das Einzuverleibende, das gerade der Erkenntnis bedürfte.“* (Adorno, 1966, S. 163) Auf der Grundlage von Adornos Identitätskritik wird eine zweite Bedeutungsdimension des Begriffs des Nichtidentischen deutlich. Es meint das von den Begriffen Unterdrückte, Missachtete und Weggeworfene. Identitätsdenken tue den Gegenständen nicht nur Gewalt an, indem es ihre Erkenntnisgegenstände mit den Begriffen der Gegenstände gleichsetze, sondern verfehle auch sein Ziel: die Gegenstandserkenntnis. Indem es das Nichtbegriffliche aus der begrifflichen Erkenntnis aussperrt, erkennt, nach Adorno, Identitätsdenken immer nur das, was es ohnehin in begrifflichen Schemata als Erkenntnis deklariert hat. Identitätsdenken erkenne immer nur sich selbst und werde letztlich zirkulär.

Adorno versucht anhand einer Kritik der Bewusstseinsphilosophie des deutschen Idealismus, die ihm als Beispiel für Identitätsdenken dient, zu zeigen, wie das Nichtidentische mit Hilfe von erkenntnistheoretischen Überlegungen zum Verschwinden gebracht wird. Das Nichtidentische meint in diesem Kontext nicht mehr nur das von den

Begriffen unterdrückte Nichtbegriffliche, sondern die Sache selbst, das erkenntnistheoretische Objekt. Im Zusammenhang mit seiner Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus geht Adorno von der erkenntnistheoretischen Prämisse aus, dass Denken Gedachtes, d.h. „real-existierendes“ Seiendes voraussetzt, dass es etwas gibt, das wir erkennen und begrifflich erfassen können: *„Denken widerspräche schon seinem eigenen Begriff ohne Gedachtes und dies Gedachte deutet vorweg auf Seiendes, wie es vom absoluten Denken doch erst gesetzt werden soll.“* (Adorno, 1966, S. 139) Adorno bezieht sich an dieser Stelle positiv auf Kant. Er habe *„hartnäckig das transzendente Ding an sich verteidigt“*, und ihm stand vor Augen, *„dass es dem Begriff eines Objektes nicht schlechthin widerspräche, an sich zu sein.“* (Adorno, 1966, S. 185) Dennoch bleibt Adornos Haltung zu Kants transzendentaler Subjektphilosophie ambivalent. Dies hängt damit zusammen, dass Kant die Einheit von Objekt und Subjekt im Subjekt behauptet und damit das zu erkennende Objekt tendenziell zum Verschwinden gebracht hätte: *„Der Gang der erkenntnistheoretischen Reflexion war, der vorwaltenden Tendenz nach, der, immer mehr an Objektivität aufs Subjekt zurückzuführen.“* (Adorno, 1966, S. 178) Adorno fordert deshalb einen „Vorrang des Objekts“. Ein solches Postulat darf nicht als Rückfall in einen vorkantischen, naiven Empirismus oder als Übernahme von vulgärmarxistischen Abbildtheorien missverstanden werden: *„Aber der kritische Gedanke möchte nicht dem Objekt den verwaisten Königsthron des Subjekts verschaffen, auf dem das Objekt nichts wäre als ein Götze, sondern die Hierarchie beseitigen.“* (Adorno, 1966, S. 182) Gerade an dieser Stelle bezieht sich Adorno positiv auf Kant. Aus seiner Sicht war die Konstruktion der transzendentalen Subjektphilosophie *„die großartig paradoxe und fehlbare Anstrengung, des Objekts in seinem Gegenpol mächtig zu werden.“* (Adorno, 1966, S. 186) Adorno betont deshalb: *„Einzig subjektiver Reflexion, und der aufs Subjekt, ist der Vorrang des Objekts erreichbar.“* (Adorno, 1966, S. 186) Und weiter: *„Das Subjekt muss am Nichtidentischen wiedergutmachen, was es daran verübt hat.“* (Adorno, 1966, S. 149)

Menschliche Erkenntnis sei nach Adorno an die begriffliche Identifikation der Gegenstände gebunden. Denn Denken heißt für ihn identifizieren: *„Weil das Seiende nicht unmittelbar, sondern nur durch den Begriff hindurch ist, wäre beim Begriff anzuheben, nicht bei der bloßen Gegebenheit.“* (Adorno, 1966, S. 156) Vor dem

Hintergrund, dass sich philosophische Reflexion des Nichtbegrifflichen im Begriff versichere, wird Adornos Zielvorstellung sichtbar. Er sucht nach einer Möglichkeit, wie das Nichtbegriffliche begrifflich erfasst werden kann, ohne dass die Differenz von Nichtbegrifflichem und dem Begriff des Nichtbegrifflichen verloren geht: *„Die Utopie der Erkenntnis wäre, das Begriffslose mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen gleichzumachen.“* (Adorno, 1966, S. 21) Nur Begriffe könnten vollbringen, was der Begriff verhindere. Doch wie soll ein solches Vorhaben gelingen? Adorno gibt darauf folgende Antwort: *„Stattdessen wären die Begriffe zu versammeln, um in ihrer Konstellation das Begrifflose aufzuschließen.“* (Adorno, 2001, S. 164) Adornos Darstellung des Nichtidentischen ist der Versuch, mit Hilfe einer Konstellation von Begriffen das Nichtidentische begrifflich zu erschließen. Er veranschaulicht diesen Gedanken mit dem Bild eines Tresors, der sich nur durch eine Zahlenkombination öffnen lasse: *„Zwar öffnet nicht der klassifikatorische Begriff, unter den es sich subsumieren lässt, das Opake; jedoch die Konstellation von Begriffen, welche der konstruierende Gedanke an es heranträgt etwa so, wie die Schlösser wohlverwahrter Kassenschränke nicht durch einen Einzelschlüssel oder eine Einzelnummer sondern nur durch eine Nummernkombination aufspringen.“* (Adorno, 2001, S. 180) Adornos begriffliche Entwicklung des Begriffs des Nichtidentischen in der *Negativen Dialektik* ist der Versuch, eine solche Nummernkombination auszutüfteln. Die verwendeten Begriffe für das Nichtidentische bilden eine Konstellation um einen Bedeutungskern. Adorno nennt derartige Konstellationen von Begriffen auch unreduzierte Erfahrung. Freilich ist das Nichtidentische noch mehr als hier dargestellt. Bevor Adornos Theorie der unreduzierten Erfahrung für eine Hermeneutik des Anderen fruchtbar gemacht werden kann, muss zunächst herausgearbeitet werden, weshalb das „konsequente Bewusstsein von Nichtidentität“ eine so zentrale Bedeutung im Werk von Adorno hat. In der Sekundärliteratur wird die Tragweite Adornos Kritik des Identitätsdenken zumeist nicht ganz deutlich.

Die Forschung zur *Negativen Dialektik* hat die zur Entwicklung einer Hermeneutik des Anderen hilfreiche Unterscheidung zwischen dem Identifizieren von etwas und dem Identifizieren mit etwas eingeführt. Kritiker der *Negativen Dialektik* haben mit Recht darauf verwiesen, dass der Vorgang, etwas als etwas zu identifizieren, noch keinen

Herrschaftszusammenhang begründet.¹⁰ Ein Satz, wie z.B. „Sir Simon Rattle ist ein Dirigent“, tut diesem Mann keine Gewalt an. Er schließt nämlich nicht aus, dass Rattle noch etwas anderes als ein Dirigent ist. Rattle werden in dem Satz keine Eigenschaften oder Handlungen zugeschrieben, die aus dem Dirigentsein zwangsläufig hervorgehen. Adorno identifiziert im Sinne dieses Beispiels selbst und ist sich dessen bewusst. Daraus wurde geschlussfolgert, dass man das Nichtidentische vorbehaltlos als etwas identifizieren kann, was aber die Differenz von Sache und Begriff nicht zum Verschwinden bringt. Einem Identifizieren als etwas kann dann Herrschaft immanent sein, wenn absichtlich falsch identifiziert wird. Einer Philosophie, deren Aufgabe es nach Adorno ist, das Denken so einzurichten, dass Auschwitz sich nicht wiederholt, geht es nicht um harmlose oder banale Beispiele. These wäre, dass die *Negative Dialektik* der Versuch ist, das Denken so zu gestalten, dass Auschwitz sich nicht wiederholen kann. Das bedeutet: Erst dann, wenn etwas mit etwas identifiziert wird, fangen die größten Schwierigkeiten an. Die Identifikation von etwas mit etwas wird in Sätzen häufig durch Verknüpfungen hergestellt. Problematisch sind vor allem verallgemeinernde Aussagen über Kollektivsubjekte. Gemeint sind Satzaussagen wie: „Juden sind reich und mächtig.“; „Türken sind faul.“; „Südländische Männer sind Machos.“; „Deutsche sind humorlos.“; „Araber sind dreckig.“; „Amerikaner sind oberflächlich.“ usw. Die Verwendung solcher Sätze hat Konsequenzen für das Subjekt: *„Anstelle von Erfahrung tritt das Cliché.“* (Horkheimer; Adorno, 1944, S. 211) Verallgemeinernde Aussagen über Kollektivsubjekte sind typisch für soziale Vorurteile. Soziale Vorurteile und Stereotype sind im „kulturellen Gedächtnis“ der meisten Gesellschaften enthalten. Nach Horkheimer und Adorno zeuge das antisemitische Urteil schon immer von der Stereotypie des Denkens.¹¹ Der von den Nazis aus Deutschland vertriebene Adorno erkannte die Gefahr, die von klassifikatorischen Begriffen ausgehen kann und hat deshalb nach einer Erkenntnisweise gesucht, die nicht von sozialen Vorurteilen geprägt ist: *„Philosophie ist der zum Bewusstsein erhobene Widerstand gegen alle Klischees.“* (Adorno, 1973, S. 132) Der Gefahr, mit Hilfe von Allgemeinbegriffen soziale Vorurteile zu bilden, versucht Adorno dadurch zu begegnen, dass er durch Begriffskonstellationen die Identifikation von etwas mit etwas verhindern will. „Vorrang des Objekts“ heißt, die Wahrnehmung

¹⁰ Vgl. Thyen, 1989, S. 118.

¹¹ Vgl. Horkheimer; Adorno, 1944, S. 210.

nicht mit Hilfe von sozialen Vorurteilen bzw. Klischees zu strukturieren. Nach der linguistischen Wende in den Sozialwissenschaften kann der „Vorrang des Objekts“ nur bedeuten, dass das Subjekt sich stets größte Mühe gibt, nur wahre Aussagen über das Objekt zu machen. Es ist sogar eine moralische Verpflichtung, stets wahre Aussagen über das Objekt zu machen. Die Summe wahrer Aussagen über das Objekt ergibt ein Gesamtbild, das immer unvollständig bleibt. Daran, dass Erkenntnis ihre Gegenstände nie ganz innehat, erinnert Adorno. Indem Adorno auf dem Nichtidentischen von klassifikatorischen Begriffen insistiert, versperrt er den Weg zur Bildung sozialer Vorurteile. Das Identitätsdenken kritisiert Adorno in der *Negativen Dialektik* wahrscheinlich deshalb so vehement, weil es soziale Vorurteile erst möglich macht. Erst nach der Darstellung der unreduzierten Erfahrung als das bewusste Gegenteil von sozialen Vorurteilen, Klischees und Stereotypen kann eine Hermeneutik des Anderen auf der Basis der *Negativen Dialektik* entwickelt werden.

Adorno bezeichnet in der *Negativen Dialektik* das Nichtidentische auch als das Fremde. Das Fremde verweist auf seinen Gegensatz: Das Eigene. Das Fremde setzt sich aus mit dem Eigenen identischen und nichtidentischen Anteilen zusammen. Nach Beck bedeutet Kosmopolitismus die Anerkennung der Andersheit der Anderen.¹² Doch das Andere als das Nichtidentische lässt sich nicht ohne Bezugnahme auf seinen Gegenpol, also auf das Identische identifizieren. Unreduzierte Erfahrung bedeutet für Adorno nichts anders, „als das Einzelmoment in seinem immanenten Zusammenhang mit anderen zu gewahren.“ (Adorno, 1966, S. 36) Das Fremde kann nur in seinem Zusammenhang mit dem Eigenen adäquat bestimmt werden. Helmut Dahmer bemerkt ganz richtig: „Das Verhältnis zwischen >Eigenem< und >Fremden< ist, wie sich zeigt, ein überaus schwieriges.“ (Dahmer, 2001, S. 75) Das schwierige Verhältnis von Identischem und Nichtidentischem nennt Adorno dialektisch. Die Dialektik ist in seinem Sinne jedoch keine Methode, die er auf das Verhältnis von Identität und Nichtidentität anwendet. Vielmehr entwickelt er sein Verständnis von Dialektik aus dem Gegensatz von Identität und Nichtidentität heraus. Wenn das Nichtidentische nur mit Bezugnahme auf seinen Gegensatz bestimmt werden kann, dann zieht Adorno daraus die Schlussfolgerung, dass das Nichtidentische im Identischen und das Identische im Nichtidentischen

¹² Vgl. Beck, 2009, S. 412.

enthalten ist. Deshalb nennt der Adorno-Schüler Jürgen Ritsert die von Adorno entwickelte Argumentationsfigur „Vermittlung der Gegensätze in sich“. Zu klären sind dann die Fragen, was Adorno und Ritsert unter dem Begriff der Vermittlung verstehen und worin sich die Argumentationsfigur der „Vermittlung der Gegensätze in sich“ von konventionellen Argumentationsfiguren unterscheidet. Vermittlung ist ursprünglich ein Begriff aus der Hegelschen Logik und dient bei Adorno der Beschreibung der Relation der beiden Extreme innerhalb der Extreme, die Ritsert so definiert: *„Zu denken wäre an eine Beziehung, wobei zwei verschiedene (unterschiedene) Momente in einer strikten Ausschlussbeziehung (= Gegensatz) zueinander stehen, während gleichzeitig Merkmale des gegensätzlichen Anderen und/oder das gegensätzlichen Andere und/oder Besonderheiten ihrer Gegensatzrelation zu den inneren Wesensbestimmungen eines jeden der beiden Momente gehören.“* (Ritsert, 1995, S. 50) Vor diesem Hintergrund werden Adornos oben dargelegten Gedanken zum Verhältnis von Subjekt und Objekt deutlicher. Subjekt und Objekt erscheinen wie das Identische und Nichtidentische als strikte Gegensätze, wobei Bestimmungen des Subjekts im Objekt und umgekehrt Bestimmungen des Objekts im Subjekt enthalten sind. Eine solche dialektische Beziehung ist offen. Das Verhältnis von Identität und Nichtidentität geht nach Adorno nicht in einer höheren Identität auf. These und Antithese trügen keine Synthese in sich. Die Dialektik von Identität und Nichtidentität ist auch in dem Sinne offen, dass sie die Beziehung von Identität und Nichtidentität nicht abschließend, sondern in ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit darzustellen versucht. Das meint Adorno mit dem Begriff der „unreduzierten Erfahrung“. Dem Vorwurf, die Argumentationsfigur der „Vermittlung ohne Mitte“ sei widersprüchlich, wird mit der Behauptung begegnet, der Widerspruch sei in der Sache selbst enthalten. Alle Argumentationen würden sich in solche Widersprüche verstricken. In dieser Behauptung liegt eine der Stärken dialektischen Denkens. Dialektische Argumentationsfiguren setzen die Neugierde voraus, immer neue Bestimmungen des Verhältnisses von Identität und Nichtidentität aufzuspüren. Indem sie nach immer weiteren Facetten der Beziehung von Identität und Nichtidentität sucht, wird die Dialektik lebendig. Bildlich gesprochen: Der Nummernkombination können jederzeit neue Zahlen hinzugefügt werden. Nachfolgend wird das aktuelle dialektische Verhältnis von Eigenem und Fremden dargestellt. Ich beziehe mich dabei größtenteils auf „deutsche Zustände“, gehe aber davon aus, dass das Verhältnis vom Eigenen und

Fremden in anderen Staaten der sogenannten westlichen Welt mutatis mutandis ähnlich geartet ist.¹³

1.2 Zum aktuellen Verhältnis vom Eigenen und Fremden

„Der wahre Sündenfall des Menschen ist seine Entfremdung von sich selbst.“ (Fromm, 1988, S. 166)

Wie lässt sich das Verhältnis von Eigenem und Fremden als Bezugsrahmen einer Hermeneutik des Anderen dialektisch bestimmen? Versucht man diese Frage zu beantworten, begibt man sich auf das Terrain der Psychoanalyse. Die Psychoanalyse ist aus der Mode gekommen. Die Verhältnisbestimmung von Eigenem und Fremden ist ein wichtiges Beispiel dafür, dass die Psychoanalyse in gesellschaftswissenschaftlichem Kontext weiterhin gebraucht wird. Der Psychoanalytiker Arno Gruen hat versucht, das Verhältnis von Eigenem und Fremden zu bestimmen. Erkenntnisinteresse bei Gruen ist, den Massenmord an den Juden während des Zweiten Weltkriegs zu verstehen. Gruen portraitiert nationalsozialistische Größen, wie z.B. Hitler oder Göring. Er setzt sich auch mit dem durch Christopher Browning und Daniel J. Goldhagen bekannten Hamburger Reserve-Polizeibataillon 101 auseinander. Doch bevor auf Gruen näher eingegangen werden kann, muss zusammengefasst werden, wie in psychoanalytischem Kontext das Verhältnis von Eigenem und Fremden dargestellt wird. Einig ist man sich in der Psychoanalyse darüber, dass der Ablehnung und Verfolgung des Fremden ein Spaltungsvorgang zugrunde liegt. Im Eigenen sei Fremdes enthalten, das aber nicht in die Persönlichkeit integriert sei. Das Fremde im Eigenen sei Quelle von Angst und werde im fremd gemachten Anderen verfolgt. Dem stimmt Gruen ausdrücklich zu: *„Ob Völkermorde, Folter oder die alltägliche Erniedrigung von Kindern durch ihre Eltern – eines haben all diese Beispiele für Gewalt und Hass gemeinsam: das Gefühl der Abscheu vor dem anderen, dem >Fremden<. Die Täter stufen sich selbst als >Menschen< ein, doch das gegenüber verdient diese Bezeichnung nicht. Der andere wird zum Unmenschen degradiert. (...) Der andere wird nicht mehr in seiner individuellen Menschlichkeit gesehen. Er ist nur noch Bestandteil einer Gruppe. Seine konkreten*

¹³ Vgl. u.a. Heitmeyer, 2003.

Gefühle, Einstellungen und Verhaltensweisen verschwinden aus dem Blickfeld, stattdessen wird seine Persönlichkeit auf eine einzige Eigenschaft reduziert: die Zugehörigkeit zur Gruppe. Diese Abstrahierung macht ein empathisches Erleben des anderen unmöglich.“ (Gruen, 2002, S. 20) Nach Helmut Dahmer sei das Fremde im Eigenen unheimlich und doch vertraut. Dahmer beschreibt den Spaltungsvorgang wie folgt: *„Wir leugnen dann, dass im Eigenen Fremdes lauert, im Fremden Vertrautes begegnet und lockt. Das Fremd-Gemachte ist ein Eigenes, dessen man nicht Herr wird und das man fürchtet, etwas, ohne das man nicht leben kann und das man doch liebend gern definitiv auslöscht.“ (Dahmer, 2001, S. 75-76)* Die Frage ist, was der Inhalt des Fremden ist. In der Regel wird behauptet, dass bei der Verfolgung des fremdgemachten Anderen der Abwehrmechanismus der Projektion am Werke ist. Das Böse werde im Anderen wahrgenommen. Das Fremde werde zum „Monsterkabinett“.¹⁴ Dabei befinde sich das Böse im Eigenen und werde dann auf die Fremden projiziert. Der Inhalt des Fremden seien all die abgespaltenen Persönlichkeitsanteile, die dem eigenen positiven Selbstbild widersprechen. Mit Hilfe dieser Annahme lassen sich viele Aspekte der Xenophobie erklären. Die Fremdenfeindlichkeit in der Moderne hat jedoch noch eine andere Ursache, die Gruen erkannt hat. Das Fremde sei nach Gruen nicht das abgespaltene Böse im Eigenen, sondern das Eigene selbst. In der Kindheit werde das Eigene von den Eltern unterdrückt und abgelehnt. Die Eltern würden ihre Kinder nicht so akzeptieren wie sie sind und von ihnen Gehorsam erwarten: *„Wir alle haben tiefgreifende Unterdrückung und Ablehnung erlebt. In unserer Kultur ist es üblich, dass man in seinem Kindsein zurückgewiesen wird, weil man nicht den Erwartungen von Erwachsenen entspricht.“ (Gruen, 2002, S. 7)* Viele Kinder würden darauf so reagieren, dass sie das Eigene verraten und sich so verhalten, wie es die Eltern von ihnen erwarten. Die Kinder würden sich durch Gehorsam anpassen. Der Selbstverrat sei die Quelle von Selbsthass. Dieser Selbsthass sei die Quelle für den Fremdenhass. Mit dem Fremdwerden des Eigenen gehe auch die Fähigkeit zur Empathie verloren: *„Empathie ist eine grundsätzliche Fähigkeit aller Lebewesen. Sie ist die Schranke zur Unmenschlichkeit und der Kern unseres Menschseins, also auch Kern dessen, was unser Eigenes ist. Wenn aber dieses Eigene verachtet und als nicht zu uns gehörig abgespalten werden muss, kann sich auch die Empathie nicht frei entwickeln. Unsere*

¹⁴ Vgl. Erdheim, 1988, S. 260.

Fähigkeiten, mit anderen mitzufühlen, verkümmern. Der Prozess, durch den das Eigene zum Fremden wird, verhindert also, dass Menschen sich menschlich begegnen – mit Anteilnahme, Einfühlungsvermögen und gegenseitigem Verstehen. Und so wird die Abstraktion zur Basis unserer Beziehungen.“ (Gruen, 2002, S. 20) Die Unmenschlichkeit sei die logische Konsequenz aus der Abspaltung des Eigenen: *„In all diesen Beispielen unterdrücken Menschen das Eigene. Sie verwerfen ihre eigene Sicht, ihre Empathie, ihre Empfindungen, weil man ihnen beigebracht hat, dass diese verachtenswert, idiotisch, minderwertig sind. Man hat ihr Eigenes zum Fremden gemacht, für das sie sich schämen und das sie deshalb abspalten und bestrafen müssen. So wird unsere Menschlichkeit zum Feind, der unsere Existenz bedroht und der überall – in uns selbst wie auch in anderen - bekämpft und vernichtet werden muss.“ (Gruen, 2002, S. 16)* Wer sein Eigenes verloren hat, wird nach Gruen leer. An die Stelle von menschlicher Substanz trete die Pose. Dies demonstriert er am Beispiel von Hitler. Das Gesagte gelte aber auch für Wirtschaftsmanager und demokratische Politiker. Es gibt Psychologen, die behaupten, dass der von Eltern erwartete Gehorsam der Vergangenheit angehört. Martin Dornes schreibt allen Ernstes: *„Die wichtigste Veränderung in der leitenden Erziehungsvorstellung und –praxis lässt sich in Kurzform als Verschiebung vom >Befehls- zum Verhandlungshaushalt< kennzeichnen. Schätzungen zufolge wird heute in drei Viertel aller Haushalte ein überwiegend verhandlungsorientierter Erziehungsstil praktiziert. Ein wesentliches Merkmal dieses Stils ist sein Fokus auf kommunikativen Austausch und Wertschätzung kindlicher Lebensäußerung.“ (Dornes, 2009, S. 611)* Solche Annahmen sind naiv, illusionär und verklären die Kindheit unter gegenwärtigen Bedingungen. In der Kritischen Theorie wird erkannt, dass auch heute enormer Anpassungsdruck auf den Kindern lastet. Geändert hat sich möglicherweise die Art und Weise, wie von Kindern verlangt wird, dass sie sich den Vorstellungen der Eltern und von anderen Menschen, die Einfluss auf die Erziehung von Kindern nehmen, anpassen. Tatsächlich hat der Anpassungsdruck für Kinder wieder zugenommen: *„In der verbleibenden Freizeit investiert man in die (Weiter-) Bildung, vor allem in die der Kinder, die schon im frühesten Alter Chinesisch lernen und Geige üben oder auf Privatschulen geschickt werden. Dort sollen sie lernen, moderne, kultivierte Menschen zu werden, natürlich um im härter werdenden Bildungswettbewerb zu bestehen.“ (Nachtwey, 2016, S. 166-167)* Vor diesem Hintergrund wird hier davon ausgegangen, dass Gruen's

Annahmen richtig sind. Doch seine Erklärung der Fremdenfeindlichkeit muss gesellschaftstheoretisch ergänzt werden.

Gruen ist Psychoanalytiker, und so kann es nicht überraschen, dass er den Fremdenhass mit Hilfe der frühen Kindheit erklärt. Die Eltern geben an die Kinder weiter, was ihnen selbst tagtäglich widerfährt. Gruen unterschlägt, dass im Berufsleben der Erwachsenen Gehorsam erwartet wird und dass sie im Berufsleben nur dann erfolgreich bestehen können, wenn sie sich anpassen, unterordnen und ihr eigenes, kritisches Erleben der Arbeitsverhältnisse unterdrücken. Die Erwachsenen dürfen die Rollen, die ihnen im Berufsleben zufallen, nur so ausfüllen, wie es sich der Chef vorstellt. Menschen sind im Kapitalismus Rollenträger und Strukturfunktionäre. Die Wirtschaft ist hierarchisch strukturiert. Die Arbeitsverhältnisse sind Herrschaftsverhältnisse. Die Unterdrückung und Ablehnung des Eigenen in der Kindheit setzt sich für die meisten in der Arbeitswelt fort. Es wird von den Erwachsenen nicht nur deshalb abgespalten und im Fremden verfolgt, weil sie sich in ihrer frühen Kindheit ihren Eltern anpassen mussten, sondern auch, weil für das empathische und kritische eigene Selbst im Berufsleben zumeist kein Platz ist. Die Arbeit ist für Angestellte und Arbeiter nicht selbstbestimmt. Marx versuchte die Arbeitsverhältnisse mit Hilfe der Begriffe „Entfremdung“ und „Verdinglichung“ zu beschreiben. Arbeiter und Angestellte müssen ihre Arbeitskraft verkaufen und werden so zu einer Ware. Nach Foucault ist der kapitalistische Betrieb (wie auch das Militär, das Spital und das Gefängnis) ein Ort zur Disziplinierung und Überwachung von Körper und Geist.¹⁵ Max Weber bezeichnete die moderne Bürokratie als „Gehäuse der Hörigkeit“.¹⁶ Die Fremdbestimmung hängt auch mit den verhältnismäßig langen Arbeitszeiten zusammen. Die Eltern geben also nur das an die Kinder weiter, was ihnen tagtäglich bei der Arbeit widerfährt. Sie wollen brave, angepasste Kinder, weil sie die lebendige, unangepasste Seite von ihnen nicht ertragen können. Die Kinder werden auf das Berufsleben vorbereitet, indem sie lernen, ihr Eigenes zu unterdrücken und abzulehnen. Der Hass darauf wird an denen abreagiert, die zu Fremden gestempelt werden. Das

¹⁵ Vgl. Foucault, 1975.

¹⁶ „Im Verein mit der toten Maschine ist sie (die bürokratische Organisation) an der Arbeit, das Gehäuse jener Hörigkeit, in welche vielleicht dereinst die Menschen, sich wie die Fellachen im altägyptischen Staat, ohnmächtig zu fügen gezwungen sein werden, wenn ihnen eine rein technisch gute und das heißt: eine rationale Beamtenverwaltung und –versorgung der letzte und einzige Wert ist, der über die Art der Leitung ihrer Angelegenheiten entscheiden soll.“ (Weber, zitiert nach Marcuse, 1965, S. 126-127)

Fremdwerden des Eigenen ist der dialektische Umschlag, der das aktuelle Verhältnis von Eigenem und Fremden kennzeichnet. Das Fremdwerden des Eigenen ist die höchste Stufe der Entfremdung. Die Arbeitnehmer reagieren auf den Druck, der in der hierarchischen Betriebsstruktur auf sie ausgeübt wird, auf vielfältige Weise. Manche haben einen sogenannten „Burnout“, andere werden suchtkrank, einige entwickeln psychosomatische Beschwerden. Es ist unvermeidbar, dass Menschen auf Repression reagieren: *„Despoten und Herrschercliquen können ihre Mitmenschen erfolgreich unterdrücken und ausbeuten, aber sie können Reaktionen gegen diese unmenschliche Behandlung nicht verhindern.“* (Fromm, 1988, S. 112) Die Xenophobie ist eine verbreitete Reaktion auf die wenig menschenfreundliche Behandlung in den hierarchischen Betrieben. Die Angst vor „Überfremdung“ entsteht deshalb, weil das Eigene bereits zum Fremden geworden ist. Öfter kommt es vor, dass sich Arbeitnehmer mit dem „Aggressor“, d.h. mit dem Betrieb und seinen Führungspersonlichkeiten identifizieren. Meine These ist, dass diese Menschen besonders anfällig für Fremdenfeindlichkeit sind. Sie sind diejenigen, die das eigene Selbst und dessen Ansprüche am vollständigsten unterdrücken, indem sie sich mit Haut und Haaren anpassen. Sie können aufgrund ihrer fast totalen Fremdbestimmung das Fremde nicht ertragen.

Diese Annahmen erklären auch bestimmte Elemente des Antisemitismus, die bisher noch nicht hinreichend erklärt worden sind. Eine Textstelle aus der *Dialektik der Aufklärung* verrät, weshalb die Juden gehasst werden:

„Der Gedanke an Glück ohne Macht ist unerträglich, weil es überhaupt erst Glück wäre. Das Hirngespinnst von der Verschwörung lüsterner jüdischer Bankiers, die den Bolschewismus finanzieren, steht als Zeichen eingeborener Ohnmacht, das gute Leben, als Zeichen von Glück. Dazu gesellt sich das Bild des Intellektuellen; er scheint zu denken, was die anderen sich nicht gönnen, und vergießt nicht den Schweiß von Mühsal und Körperkraft. Der Bankier wie der Intellektuelle, Geld und Geist, die Exponenten der Zirkulation, sind das verleugnerte Wunschbild der durch Herrschaft Verstümmelten, dessen die Herrschaft sich zu ihrer eigenen Verewigung bedient.“ (Horkheimer; Adorno, 1944, S. 181)

Antisemiten wünschen sich, reich und mächtig zu sein. Ihre Wünsche nach Geld und Macht projizieren Antisemiten auf die Juden. Die Juden werden gehasst, weil sie in den Augen der Antisemiten Geld und Macht besitzen. Die angebliche Affinität der Juden zum Geld, hat die Antisemitismus-Forschung häufig zum Forschungsgegenstand erhoben. Weniger wurde ein Augenmerk auf die Bedeutung der Macht im Antisemitismus gelegt. Menschen wollen innerhalb einer sozialen Beziehung nicht, dass ein Anderer die Chance hat, seinen Willen auch gegen das eigene Widerstreben durchzusetzen.¹⁷ Insgeheim sehnen sich die Menschen nach Verhältnissen ohne Hierarchien und nach Selbständigkeit und Autonomie. Da sie Letzteres im Berufsleben zumeist nicht verwirklichen können, sie aber dennoch funktionieren müssen, werden diese elementaren Wünsche abgewehrt. Die Menschen sind neidisch auf diejenigen, die nach ihrer Auffassung ihre Unabhängigkeit in Denken und Handeln bewahrt haben. Der jüdische Bankier wird in antisemitischen Verschwörungstheorien dargestellt als einer, der die Möglichkeit hat, die gesellschaftlichen Verhältnisse selbst und nach eigenen Vorstellungen zu gestalten. Er ist demzufolge in Wort und Tat unabhängig. Der jüdische Intellektuelle ist ein Symbol für Selbständigkeit und Mündigkeit. Hinter dem Antisemitismus steckt eine Utopie: Die Menschen wollen Gleichberechtigung und Mitbestimmung in allen gesellschaftlichen Bereichen, sie wollen selbständig und unabhängig im Denken und Handeln sein und diejenigen Verhältnisse umwerfen, *„in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.“* (Marx, 1989, S. 18) Die Antisemiten wollen ihr Eigenes nicht mehr unterdrücken müssen. Dies ist der Inhalt des „Noch-Nicht-Bewussten“ der Antisemiten.¹⁸ Ein gutes Leben wäre demnach ein selbstgestaltetes Leben ohne Macht und Ohnmacht. Ihre utopischen Sehnsüchte nach Glück ohne Macht wehren Antisemiten ab. Die These von Horkheimer und Adorno ist, dass die Befreiung sogar gehasst wird.¹⁹ Sozialistische Regime wurden und werden von Antisemiten nicht wegen ihrer kritikwürdigen Praxis, sondern wegen ihres Anspruchs auf herrschaftsfreie Verhältnisse (im angestrebten Kommunismus) gehasst. Weil die utopischen Sehnsüchte abgewehrt werden, übt der

¹⁷ Vgl. Weber, 1921, S. 28.

¹⁸ Vgl. Bloch, 1959, S. 129-203.

¹⁹ In der *Dialektik der Aufklärung* wählen die Autoren die Formulierung, dass die Beherrschten das „Ersehnte zum Verhassten“ machen. Vgl. Horkheimer; Adorno, 1944, S. 209.

jüdische Bankier im Antisemitismus bloß Macht aus. Aufgrund ihrer eigenen Ohnmacht verherrlichen Antisemiten die Macht. Antisemiten beten die Macht aus einem weiteren Grund an, den Rainald Goetz in seinem kapitalismuskritischen Roman *Johann Holtrop* scharfsinnig erkannt hat: „*Macht war etwas für Leute, die kein eigenes Leben hatten.*“ (Goetz, 2012, S. 96) Wenn das Eigene aber nicht gelebt werden kann und zum Fremden wird, ist die Versuchung groß, dass der dadurch verursachte Selbsthass an Fremden abreagiert wird. Der Selbsthass führt zu allerlei destruktiven Wünschen, die auf die Fremden projiziert werden. Nicht zufällig wurden die Juden als Fremde angesehen, obwohl sie schon zwei Jahrtausende hier lebten. Die angeblich „mächtigen“ Juden werden von den vom Eigenen entfremdeten Menschen im Besonderen, die „Fremden“ im Allgemeinen gehasst. Dies rührt daher, dass diejenigen, die das Eigene unterdrücken, nichts Eigenes am Fremden erkennen können. Aber das stimmt nicht ganz. Die Xenophoben können ihr eigenes Fremdsein im Fremden sehen, und das können sie nicht aushalten. Die Fremden erinnern sie an ihr eigenes Fremdsein. Es existiert aber noch ein weiteres Motiv für die Fremdenfeindlichkeit im Westen. Der israelische US-Amerikaner mit deutsch-polnischen Wurzeln, Tuvia Tenenbom, hat Deutschland bereist und einen Bericht von dieser Reise verfasst, der den Deutschen nicht schmeichelt. In dem Bericht heißt es:

„Ich bin oft im Nahen Osten. Ich spreche mit den Menschen dort und höre ihnen gerne zu. Nicht weil ich mit ihnen einer Meinung wäre, und auch nicht, weil ich nicht mit ihnen einer Meinung wäre. Das spielt gar keine Rolle. Sondern weil sie nicht diese innere Leere haben. Sie sind womöglich nicht >tolerant<, aber ich kann sie respektieren. Sehr sogar. Es gibt etwas, wofür sie stehen. Da ist nicht Innen diese Leere. Ich habe schon viele ehrliche Gespräche mit den >intoleranten< Menschen des Nahen Ostens geführt, aber bislang noch kein einziges mit den >toleranten< Menschen des Westens. Der Grund dafür ist höchst einfach: Die toleranten Menschen des Westens sind die intolerantesten Menschen, die man sich vorstellen kann. Ihre größte Furcht ist, dass ihre innere Leere entlarvt werden könnte; daher wünschen sie sich instinktiv, sobald man mit ihnen diskutieren will, man möge doch auf der Stelle tot umfallen.“ (Tenenbom, 2012, S. 102-103)

Wenn es richtig ist, dass viele Menschen im Westen leer und die Menschen im Nahen Osten es nicht sind, dann ergibt sich daraus ein starkes Motiv der Xenophobie. Die Menschen, denen das Eigene fremd geworden ist, spüren ihre innere Leere, wenn sie in Kontakt mit Personen aus anderen Kulturen treten. Sie sind neidisch auf die Bevölkerung in der „Dritten Welt“, weil diese zumeist nicht leer ist. Deshalb können Menschen im Westen die Menschen aus anderen Erdteilen häufig nicht ertragen. Dialektisch wird eine Theorie der Xenophobie erst dann, wenn geklärt ist, inwiefern das Eigene im Fremden enthalten ist.

Der Antisemitismus ist noch in anderer Hinsicht eine „pervertierte und verdrängte“ Form der Utopie. Die Utopie erscheint in der Behauptung auf, der jüdische Bankier sei lüstern und sei wie der jüdische Intellektuelle von schwerer körperlicher Arbeit befreit. Im Gespräch mit Helmut Dubiel hat Leo Löwenthal das so ausgedrückt: *„Drittens, die Juden lieben den Luxus, sie sind lüstern, sie essen gern, sie machen sich breit in den Kurorten und Sommerfrischen, sie sind laut, sie sind expressiv. All diese den Juden zugeschriebenen Verhaltenseigentümlichkeiten kann man unter dem Begriff einer hedonistischen Lebensweise zusammenfassen. (...) Kurzum, die Juden wissen etwas vom Leben, das mehr ist als das Alltagsleben, und sie wissen um diesen ganzen Komplex des ungehinderten Genusses, des Sich-Auslebens, eine Freiheit, für die man nicht fortwährend zahlen muss, die offensichtliche Nichtnotwendigkeit, sich ständig mit der Natur auseinandersetzen zu müssen – denk zum Beispiel an das jüdische Witzwort, der >Jud gehört nicht in die Natur, der Jud gehört ins Caféhaus<, naja, das heißt ja auch zugleich, man muss sich nicht so anstrengen.“* (Löwenthal, 1980, S. 35-36) Löwenthals Worte beziehen sich auf die Zeit der Weimarer Republik. Die Zeiten haben sich geändert. Zwar gibt es heute noch schwere körperliche Arbeit, aber die Sexualmoral hat sich seit den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts gelockert und die Mehrheit der hiesigen Bevölkerung lebt in Wohlstand.²⁰ Das von Löwenthal beschriebene Element des Antisemitismus ist heute eher in islamisch geprägten Gesellschaften aktuell. Arabische Antisemiten sind u.a. wegen der sexuellen Freizügigkeit und des relativ hohen Lebensstandards in Israel neidisch auf viele Israelis.

²⁰ Nachfolgend wird die gesellschaftliche Entwicklung in Westdeutschland nachgezeichnet. Die Genese und Ausbreitung der Xenophobie in der DDR und in den neuen Bundesländern bedarf einer eigenen Studie.

Weite Teile der arabischen Bevölkerung sind oft einer rigiden Sexualmoral unterworfen und leben häufig in ärmlichen Verhältnissen. Für die meisten Menschen in Westeuropa und Nordamerika, die nach dem Zweiten Weltkrieg geboren wurden, war der Wohlstand dagegen selbstverständlich geworden. Sie kannten Armut, Diktatur, Vertreibung und Krieg aus eigenem Erleben nicht mehr. Viele wollten nicht daran erinnert werden, dass der Wohlstand, Frieden und die Einhaltung der Menschenrechte nicht selbstverständlich sind. Die Majorität der Fremden, die nach Westeuropa und Nordamerika strömten, kamen, weil sie sich hier ein Leben in Frieden und Wohlstand aufbauen und die Menschenrechte genießen wollten. Die Fremden stammten zumeist aus der sogenannten „Dritten Welt“ oder aus sogenannten „Schwellenländern“ und wussten oft aus eigener Erfahrung, was politische und ökonomische Katastrophen bedeuten. Die Fremden erinnerten an die eigene Vergangenheit von solchen Katastrophen in Europa und Nordamerika. Diese eigene Geschichte war den Wohlstandskindern fremd geworden. Da der Gedanke, dass wir all die Errungenschaften nach dem Zweiten Weltkrieg auch wieder verlieren könnten, Angst einflößt, wollte niemand daran erinnert werden. Daher die fehlende Empathie und mangelnde Solidarität mit den Migranten. Inzwischen hat sich die Gesellschaft verändert. Wir leben infolge der neoliberalen Wirtschafts- und Sozialpolitik nunmehr in einer „Abstiegsgesellschaft“.²¹ In Deutschland hat sich in den vergangenen Jahren eine neue Unterklasse gebildet, die aus der unteren Mittelschicht abgestiegen ist.²² Der Wohlstand ist nicht mehr selbstverständlich. Mittlerweile stellen sich in der Mittelschicht Abstiegsängste ein, die häufig zu xenophoben Reaktionen provozieren. Wenn der soziale Abstieg durch die kapitalistische Globalisierung und den Neoliberalismus schließlich Realität wird, dann wird der Hass auf die Fremden grenzenlos. Dann kann sogar ein Rassist Präsident der USA werden. Dann scheint alles möglich. Die Abgestiegenen fühlen sich oft als erniedrigte, geknechtete, verlassene und verächtliche Wesen. Ihr Eigenes kommt ihnen unter diesen Voraussetzungen besonders *„verachtenswert, idiotisch, minderwertig“* vor. Dieser Selbsthass macht die Abgestiegenen besonders anfällig für den Fremdenhass. Das ist nicht der alleinige, aber der Hauptgrund, weswegen die Xenophobie in der

²¹ Vgl. Nachtwey, 2016.

²² Vgl. Nachtwey, 2016.

„Abstiegsgesellschaft“ so stark zugenommen hat. Helmut Dahmer hat eine sozialpsychologische Theorie der Fremdenfeindlichkeit entworfen:

„Was wir Fortschritt nennen, war für die Mehrheit derer, die jeweils von ihm betroffenen waren, eine Katastrophe. Die ihnen lieb gewordenen, altvertrauten Lebensverhältnisse änderten sich jählings, oft innerhalb weniger Jahre oder Jahrzehnte. Sie mussten sich neuen, fremdartigen Lebensformen anpassen. Hunderte von Millionen von Menschen sind in den letzten Jahrhunderten weltweit vom Land in die Städte getrieben worden. Hunderte von Millionen Menschen wurden enteignet und in freie Lohnarbeiter verwandelt. Hunderte von Millionen Menschen verloren ihre Arbeitsplätze und wurden zu hungrigen Bettlern – zu potentiellen freien Lohnarbeitern. Der kapitalistische Fortschritt war in der Regel ein ruinöser. Und auch die Menschen, die in einem der irdischen Paradiese, der Länder mit dem höchsten Lebensstandart leben, wo Hunger und Tuberkulose schon ausgerottet sind, Strom und Wasser fließen, haben beständig das Elend der weniger Begünstigten der heute Lebenden vor Augen. Die Angst vor Verarmung und Vertreibung, vor Krieg und Diktatur ist ihnen tief eingefleischt. Darum hassen sie diejenigen, die als Boten eines altbekannten Unheils zu ihnen kommen: die Flüchtlinge, Staatenlosen, politischen Asylanten, Arbeitssuchenden, all die >Überflüssigen<, die an ihrem Wohlstand, an ihrem Frieden teilhaben wollen.“
(Dahmer, 2001, S. 80-81)

Die westlichen Gesellschaften sind mitnichten irdische Paradiese. Eine humanistische Soziologie spricht besser nicht von „überflüssigen“ Menschen. Die Angst vor Verarmung, Diktatur und Vertreibung war den heute lebenden Generationen von Menschen in der westlichen Zivilisation bis vor kurzem wohl nicht tief eingefleischt. Wie gesagt war den heute Lebenden Wohlstand, Frieden und die Einhaltung der Menschenrechte zumeist zu einer unhinterfragten Normalität geworden. Die Abwehr gegen die Einsicht, dass all die Errungenschaften nach dem Zweiten Weltkrieg aus historischer Perspektive nichts Selbstverständliches sind, richtete sich aggressiv gegen die Fremden. Jetzt ist die Angst vor Verarmung in weiten Teilen der Mittelschicht so groß geworden, wie noch nie nach

dem Zweiten Weltkrieg. Parallel dazu steigt die Bereitschaft, sich die xenophoben Parolen des „Rechtspopulismus“ zu eigen zu machen.

An dieser Stelle sind kritische Worte zu Rudolf Stichwehs Schrift *Der Fremde* vonnöten. Stichweh diskutiert den Begriff des Fremden, ohne sich mit dem Eigenen zu befassen. Er löst den Fremden aus der Dialektik mit dem Eigenen heraus. Dadurch erkennt er die wahre Natur der Fremdenfeindlichkeit nicht. Stichweh behauptet, dass die nationale Majorität dem Fremden mit Indifferenz begegnet. Dies ist wahr und unwahr zugleich. Indifferent gegenüber dem Fremden sind viele Menschen dadurch, dass sie sich nur für ihr unmittelbares Eigene interessieren. Wenn aber das Fremde mit dem eigenen Leben in Berührung kommt, dann bleiben sie gar nicht indifferent. Wenn etwa ein Flüchtlingsheim im eigenen Wohnviertel errichtet werden soll, steigen viele Anwohner auf die Barrikaden. Viele deutsche Eltern aus der Mittelschicht schicken ihre Kinder auf eine andere Grundschule, wenn die Grundschule in ihrem Stadtteil einen hohen Anteil an Kindern von Migranten hat. Mit Indifferenz lassen sich auch die heftigen Reaktionen im Medienspektakel um die xenophoben Thesen Thilo Sarrazins nicht erklären. Das Gegenteil von Stichwehs These ist richtig: *„Andererseits scheint mir plausibel, dass die Möglichkeiten der Barbarei in der Moderne ihren Grund vielleicht weniger in Hass und in anderen Formen extremer Negativstereotypisierung haben als vielmehr in Strukturen gut etablierter Indifferenz.“* (Stichweh, 2010, S. 144) Typisch ist eine Negativstereotypisierung, die mit Hassgefühlen einhergeht. Die Morde des sogenannten „Nationalsozialistischen Untergrundes“ (NSU) sind trauriger Beweis genug, dass Stichweh mit der zitierten Behauptung völlig falsch liegt.²³ Zum Schluss behauptet Stichweh: *„Am Ende ist diese Gesellschaft Weltgesellschaft, und das heißt, dass sie kein soziales Außen mehr kennt, dass es niemanden gibt, den man einen Fremden nennen könnte.“* (Stichweh, 2010) Es ist richtig, dass wir in einer Weltgesellschaft leben, die *„gewissermaßen keinen auslöst“*, in die *„alle Angehörigen der Gesellschaft verflochten sind“*.²⁴ Das bedeutet aber nicht, dass es keine Fremdenfeindlichkeit mehr gibt. Die Xenophobie ist in der Weltgesellschaft ein Hauptproblem, weil sie Solidarität zwischen Menschen unterschiedlicher Herkunft verhindert. In Stichwehs Formulierung ist

²³ Vgl. Funke, 2015.

²⁴ Vgl. Adorno, 1993, S. 55.

jedoch nicht das Phänomen des Fremdmachens von Anderen gemeint, sondern die ontologische Erfahrung, dass etwas am Anderen nicht nur anders, sondern auch unbekannt oder unverständlich ist. Sie ist für die menschliche Intersubjektivität konstitutiv. In jeder sozialen Interaktion ist Eigenes und Fremdes enthalten. Albert Camus bezeichnet einen Mann in einem berühmten Roman nicht wegen seiner Herkunft, sondern wegen seiner Beziehungslosigkeit und Gefühlskälte als den Fremden.²⁵ Solche befremdenden Begegnungen sind jederzeit und überall möglich. Man kann sich selbst unter anderen Menschen fremd fühlen. Selbsterkenntnis setzt sich ebenfalls aus eigenen und fremden Anteilen zusammen. Jeder Einzelne kann sich selbst als fremd erleben: *„Wir sind uns unbekannt, wir Erkennenden, wir uns selbst. (...) Wir bleiben uns eben nothwendig fremd, wir verstehn uns nicht, wir müssen uns verwechseln, (...) >Jeder ist sich selbst der Fernste<.“* (Nietzsche, 1887, S. 247-248) Das Eigene ist in diesem Fall das Bewusste. Das Fremde ist dann das Unbewusste. So wie Unbewusstes bewusst gemacht werden kann, kann auch Fremdes vertraut gemacht werden. Eine Aufhebung der Dialektik von Eigenem und Fremden würde das Menschsein selbst aufheben. Wenn es kein Fremdes mehr gibt, gibt es auch kein Eigenes mehr. Die ontologische Erfahrung des Fremdseins existiert entgegen Stichwehs Annahme auch in einer Weltgesellschaft. Das muss nicht problematisch sein.

Ein ernstes Problem ist es hingegen, wenn andere durch Negativstereotypisierung fremdgemacht werden. Fremdgemacht werden Menschen anderer Herkunft, indem sie aus der eigenen Gruppe ausgeschlossen werden. Die Ausgrenzung aus der eigenen Gruppe erfolgt auf der Grundlage von falschen negativen Aussagen über Menschen anderer Herkunft. Sie erfolgt also nicht, weil die Anderen fremd sind, sondern weil ihnen negative Eigenschaften zugeschrieben werden. Das Fremdmachen wird häufig mittels des „kulturellen Gedächtnisses“ auf die Kinder und Kindeskinde von Xenophoben übertragen. Wie absurd dieses Theater des Fremdmachens ist, wird am Beispiel der Juden in Europa deutlich. Sie wurden lange Zeit als Fremde angesehen, obwohl sie hier schon zweitausend Jahre lebten. Die Juden sind vor der sogenannten „Endlösung“ keine Fremden in Europa gewesen. Ähnliches gilt für Sinti und Roma und Menschen mit

²⁵ Vgl. Camus, 1962.

türkischem Migrationshintergrund in Deutschland heute.²⁶ Als fremd wurden auch die religiösen Gebräuche und Riten von gläubigen Juden angesehen. Antisemiten weigerten sich, das Judentum kennen- und verstehen zu lernen. Nach dem Zweiten Weltkrieg war der Antisemitismus verpönt. Alfred Bodenheimer spricht im Kontext der sogenannten „Beschneidungsdebatte“ im Jahre 2012 vom „Wiederfremdwerden“ der Juden.²⁷ Durch den Holocaust ist das Eigene in Deutschland auf lange Zeit, vielleicht auf ewig beschädigt. Auf ihr Land sind viele Deutsche wegen der „Endlösung“ nicht stolz, obwohl sie es gerne wären. Das Beschädigtsein des Eigenen können manche Deutsche nicht gut ertragen. Sie geben offen oder versteckt den Juden die Schuld dafür, dass eine ungebrochene Identifikation mit dem deutschen „Vaterland“ unmöglich ist. *„Die Deutschen werden den Juden Auschwitz niemals verzeihen.“* Dieser sogenannte „sekundäre Antisemitismus“ erklärt die Leidenschaft, mit der Juden, wie z.B. in der „Beschneidungsdebatte“, kritisiert, abgelehnt und wieder fremdgemacht werden.

Eine Hermeneutik des Anderen setzt sich mit dem Verhältnis von Eigenem und Fremden auseinander. Hier wird geklärt, wie die Konstellation von Eigenem und Fremden in der westlichen Hemisphäre aktuell erscheint. Ist eine Hermeneutik des Anderen als Anerkennung der Andersheit des Anderen unter den gegenwärtigen Umständen möglich? Solange das Eigene im eigenen Leben unterdrückt wird, ist die Wahrscheinlichkeit groß, dass das Andere als fremde Bedrohung wahrgenommen wird. Aber muss dies so sein? Die hier vertretene These ist, dass dies nicht so sein muss. Der Schriftsteller Michael Kumpfmüller hat die letzte, erstmals glückliche Liebe von Franz Kafka in einem Roman beschrieben. Die Geliebte, Dora Diamant, nimmt das Schreiben von Kafka wie folgt wahr: *„Es ist ihr fremd, aber es bedroht sie nicht.“* (Kumpfmüller, 2011, S. 35) Dies ist ein schönes Beispiel aus der Literatur, dass das Fremde nicht als Störung oder als unheimlich erlebt werden muss. Unheimlich ist das Fremde nur dann, wenn es an verdrängtes Eigenes erinnert.²⁸ Stichweh hat Unrecht, wenn er schreibt: *„Die soziale Erfahrung der Fremdheit ist von Andersheit zu unterscheiden. Die Andersheit eines Alter Ego ist eine unabweisbare und damit eine universelle soziale Erfahrung. Sie*

²⁶ Klaus-Michael Bogdal hat jüngst gezeigt, wie die Romvölker in der europäischen Literatur fremdgemacht werden und wie Vernichtungsphantasien in das „kulturelle Gedächtnis“ eindringen. Vgl. Bogdal, 2011.

²⁷ Vgl. Bodenheimer, 2012, S. 12-22.

²⁸ Vgl. Freud, 1919.

ist die Voraussetzung dafür, dass ich mich überhaupt als ich selbst aus der Differenz zur Andersheit eines Anderen erleben kann. Fremdheit hingegen liegt nur dann vor, wenn die Andersheit eines Alter Ego als Irritation oder als Störung empfunden wird. Dieses pragmatische Kriterium der Irritation ist als konstitutiv für Fremdheit zu verstehen.“ (Stichweh, 2010, S. 162) Die Andersheit des Anderen wird dadurch fremd, dass das Nichtidentische am Anderen als Unbekanntes oder Unverständliches in Erscheinung tritt. Das Fremde kann kennengelernt und in den meisten Fällen verstanden werden. Man kann sagen, dass der Prozess des unvoreingenommenen Kennenlernens nichts anderes ist, als unreduzierte Erfahrung zu machen. Das Unbekannte wird mittels Begriffen als etwas identifiziert, wobei die Differenz von Sache und Begriff begrifflich berücksichtigt wird. Die verschiedenen Begriffe für das Unbekannte und die Differenz von Sache und Begriff werden zu Begriffskonstellationen. Die unreduzierte Erfahrung ist eine Voraussetzung für das Verstehen des Unbekannten. Wenn man etwas kennt und versteht, dann ist es nicht mehr fremd. Fremd kann etwas dann bleiben, wenn man es kennt, aber nicht versteht. Das unbekannte oder unverständliche Nichtidentische am Anderen kann vielerlei Reaktionen hervorrufen. Es kann faszinieren, es kann neugierig machen, oder einfach zur Kenntnis genommen werden, wie im Fall von Dora Diamant. Das Fremde kann als das Exotische anziehend sein. Die Fremde kann Staunen machen. Bei Kosmopoliten wird das Fremde sogar zum Eigenen. Es ist eben nicht konstitutiv für das Fremde, dass es ausschließlich als Störung oder Irritation wahrgenommen wird. Das in Dur gehaltene Klavierstück *Von fremden Ländern und Menschen* aus den *Kinderszenen* von Robert Schumann ist freundliche Musik. Ernst Bloch spricht im *Prinzip Hoffnung* von der „schönen Fremde“.²⁹ Wenn jemand in die Fremde zieht, erwartet er dort kein Unheil. Nur bei Menschen mit xenophoben Dispositionen wird das Unbekannte oder Unverständliche als Störung oder Irritation wahrgenommen. Die Kernthese hier ist, dass dies jedoch nichts über das Wesen des Fremden, sondern etwas über das Eigene aussagt. Es ist das Eigene, das den Xenophoben fremd geworden ist. Sie sind sich selbst fremd und können sich selbst im Fremden sehen, was ihnen höchst unangenehm ist. Dann werden die Fremden als Störung, Irritation oder Bedrohung wahrgenommen. Die Fremden sind bei Xenophoben von vornherein die Bösen. Weil sie sich vom Fremden bedroht und gestört fühlen, können Xenophobe das

²⁹ Vgl. Bloch, 1959, S. 430-435.

Fremde nicht unreduziert erfahren. Wenn Angst im Spiel ist, ist die Wahrnehmung reduziert. Ihre Angst vor dem Fremden können die Fremdenfeinde häufig nicht überwinden. Der Versuch, das Fremde kennenzulernen und zu verstehen, unterbleibt, weil den Xenophoben die dafür notwendige Empathie abhanden gekommen ist. Das, was die Störung oder Bedrohung auslöst, wird radikal abgelehnt. Deshalb müssen Xenophobe den Fremden zwanghaft negative Eigenschaften zuschreiben. Ein solches Fremdmachen von Anderen ist im westlichen „kulturellen Gedächtnis“ häufig der Fall. Wenn das Fremde erst einmal zum Bösen geworden ist, dann ist es nur noch ein kleiner Schritt bis zur Stigmatisierung, Verfolgung und Gewalt. Dass sie sich selbst im Fremden erkennen, gestehen sich Xenophobe nicht ein. Typisch ist der Ausfall der Selbstreflexion bei Xenophoben. Jene kritische Selbstbesinnung versetzt nach Adorno Antisemiten in „Weißglut“.³⁰ Das erklärt, weswegen fremdenfeindliche und antisemitische Menschen unbelehrbar sind. Dass das Fremde nicht als Störung oder Irritation wahrgenommen wird, ist eine Bedingung dafür, dass sich eine kosmopolitische Hermeneutik des Anderen entwickeln kann und dass das Andere am Anderen anerkannt und wertgeschätzt wird. Adorno hat anhand der Dialektik von Identischem und Nichtidentischem vorgeführt, wie ein „Vorrang des Objekts“, wie eine unreduzierte Erfahrung des Anderen gedacht werden kann. Wer das Fremde unreduziert erfahren hat, hat es bereits kennengelernt und Vieles von ihm verstanden. Unter dieser Voraussetzung ist eine Anerkennung der Andersheit des Anderen möglich. Xenophobie ist die Weigerung, andere Gruppen von Menschen unreduziert wahrzunehmen. Wer das Andere unreduziert erfährt, macht die Entdeckung, dass im Fremden viel Eigenes enthalten ist. Xenophobe haben gelernt, dass ihr Eigenes „*verachtenswert, idiotisch, minderwertig*“ ist. Dies hat zur Folge, dass sie das Eigene im Fremden nicht anerkennen und wertschätzen können. Schon die Wahrnehmung ist blockiert. Wer das Eigene unterdrückt, kann es am Anderen nicht unreduziert erfahren. Die Wahrnehmung des Eigenen am Fremden ist für eine Hermeneutik des Anderen wichtig, weil es Gemeinsamkeit und Solidarität stiftet. Es kann jedoch den Fall geben, dass das Eigene im Fremden etwas ist, das man selbst nicht wahrhaben will. Dies trifft auf den islamistischen Antisemitismus zu, was zur folgenden Frage führt: Was ist, wenn von dem Fremden tatsächlich eine Bedrohung ausgeht?

³⁰ Vgl. Adorno, 1959, S. 25.

Es ist nicht zu bestreiten, dass der islamistische Terrorismus eine Gefahr darstellt, vor der es bisher keinen wirksamen Schutz gibt. Vom islamistischen Terrorismus betroffen sind übrigens nicht nur der verhasste Westen und Israel. Auch Menschen in Ländern wie Nigeria, Somalia oder Mali wurden und werden von Islamismus in Mitleidenschaft gezogen. Ist der Islamismus das Andere am Anderen? Hier wird die These vertreten, dass er nicht das Nichtidentische am Fremden ist. Der Kern der islamistischen Ideologie ist Antisemitismus. Der Westen, insbesondere die Vereinigten Staaten sind in den Augen von Islamisten der leibhaftige Satan. Doch die USA werden dem Islamismus zufolge von den Juden beherrscht. Der Islamismus ist eine antizionistische Verschwörungstheorie. Diese Spielart des Antisemitismus wurde nach der Gründung des Staates Israel aus dem Westen in arabische Staaten transferiert.³¹ Vorher war die islamische Welt kaum antisemitisch.³² Der Ursprung der antisemitischen Verschwörungstheorien liegt folglich in Europa. Noch heute glauben viele europäische Antisemiten, dass die amerikanischen Banken von Juden unterwandert werden. Der islamistische Antisemitismus ist in Europa nichts Fremdes. Der Islamismus erinnert in diesem Aspekt an das Eigene, ja er ist das Eigene im Fremden. Bedenklich ist der antisemitische Furor nicht nur im Nahen Osten, sondern überall auf der Welt. Wenn Tenenbom's Beobachtung richtig ist, dass Deutschland immer noch antisemitisch ist, dann stellt sich die westliche Islamophobie in einer neuen Perspektive dar.³³ In Deutschland gesteht sich kaum einer der zahlreichen Israelkritiker ein, dass seine Israelkritik antisemitisch motiviert ist. So gut wie niemand will zur Kenntnis nehmen, dass der islamistische Antisemitismus etwas Eigenes ist. Dass aber im Islamismus Eigenes enthalten ist, das entzieht sich der Erkenntnis von islamophoben Menschen. Der zweite Aspekt, der hier im Zusammenhang mit dem Islamismus diskutiert werden soll, bezieht sich auf den Typus von Mensch, den Hans Magnus Enzensberger als „radikalen Verlierer“ bezeichnet hat. Im Alltagsleben lebt er vereinzelt und tritt nach Enzensberger nur als Amokläufer in Erscheinung. Was passiert aber, wenn der „radikale Verlierer“ seine Isolation überwindet, *„wenn er sich vergesellschaftet, eine Verlierer-Heimat findet, von der er sich nicht nur Verständnis, sondern Anerkennung erwartet, ein Kollektiv von seinesgleichen, das ihn willkommen heißt, das ihn braucht?“* (Enzensberger, 2006, S.

³¹ Vgl. Kiefer, 2002.

³² Vgl. Lewis, 1984.

³³ Vgl. Tenenbom, 2012.

19) Enzensberger erklärt sich den Erfolg der nationalsozialistischen Bewegung mit Hilfe des „radikalen Verlierers“.³⁴ Die islamistische Bewegung begreift er ebenfalls als eine Vereinigung von „radikalen Verlierern“. Das könnte stimmen. Die Scharen von jungen Menschen, die in den ärmeren arabischen Staaten keine Arbeit finden, die kaum genug für das Überleben und die ohne Arbeit auch keine privaten Zukunftsperspektiven haben und die bis vor kurzem am politischen Leben in den Diktaturen kaum partizipieren konnten, kann man mit einiger Berechtigung als „Verlierer“ bezeichnen.³⁵ Ein Teil von ihnen ist politisch radikal geworden. Die radikalsten Männer aus islamistischen Organisationen kann man wirklich als tickende Zeitbomben bezeichnen. Dies ist der ungewöhnliche Fall, in dem von fremden Menschen eine echte Bedrohung ausgeht. Die Furcht vor islamistischen Terror ist nicht zwangsläufig xenophob. Die Wahl Donald Trumps bei den Präsidentschaftswahlen im Jahre 2016 in den USA durch Wählerschichten, die in den Medien überheblich und abwertend manchmal als „white trash“ bezeichnet werden, beweist, dass „radikale Verlierer“ auch andernorts gefährlich sind. Dass es solche „radikalen Verlierer“ in islamisch geprägten Gesellschaften gibt, hat interne Gründe, die Enzensberger untersucht hat.³⁶ Es darf aber nicht vergessen werden, dass die Krise in der arabischen Welt auch externe Gründe hat, die mit der Kolonialgeschichte und den Weltwirtschaftsstrukturen zusammenhängen. Trotz der Bedrohung, die vom politischen Islam ausgeht, soll man nicht alle Araber über einen Kamm scheren. Dies wäre der Schritt hin zur Xenophobie. Die Menschen in islamisch geprägten Gesellschaften gelten im Westen oft als außerstande, ein demokratisches politisches System zu etablieren. Despotismus und Islam gehören in den Augen vieler

³⁴ „An diesem Punkt drängt sich, neben vielen anderen Beispielen aus der Geschichte, die Erinnerung an das nationalsozialistische Projekt in Deutschland auf. Am Ende der Weimarer Republik sahen sich weite Teile der Bevölkerung als Verlierer. Die objektiven Daten sprechen eine deutliche Sprache; doch hätten Wirtschaftskrise und Arbeitslosigkeit vermutlich nicht genügt, um Hitler an die Macht zu bringen. Dazu bedurfte es einer Propaganda, die auf den subjektiven Faktor zielte: die narzisstische Kränkung durch die Niederlage von 1918 und durch den Vertrag von Versailles. Die Schuld suchten die meisten Deutschen bei den anderen. Die Sieger von damals, die >kapitalistisch-bolschewistische Weltverschwörung< und vor allem der ewige Sündenbock, das Judentum, mussten als Ziele der Projektion herhalten. Das quälende Gefühl, als Verlierer dazustehen, konnte nur kompensiert werden durch die Flucht nach vorn, in den Größenwahn.“ (Enzensberger, 2006, S. 20-21)

³⁵ Tahar Ben Jelloun versucht sich in die verzweifelte Lage eines 28 Jahre jungen, arbeitslosen Akademikers aus Sidi Bouzid in Tunesien, der versuchte, als Obst- und Gemüsehändler die Familie zu ernähren, literarisch hineinzusetzen. Die Selbstverbrennung dieses jungen Mannes löste die Revolution in Tunesien aus. Wer möchte nach der Lektüre von Ben Jelloun in Frage stellen, dass es „Verlierer“ in der arabischen Welt gibt? Vgl. Ben Jelloun, 2011, S. 35-43.

³⁶ Vgl. Enzensberger, 2006, S. 25-53.

Westler zusammen. Selbst Goethe, der der islamischen Kultur sehr zugetan war, bildet in dieser Hinsicht keine Ausnahme. Der arabische Frühling lehrt, dass dieses überlieferte Bild von Arabien ein Vorurteil ist. Die arabische Befreiungsbewegung, der Schrei nach Menschenwürde und Demokratie ist das Nichtidentische, etwas, das viele im Westen Arabern nicht zugetraut hat. So ernüchternd die Entwicklung in der arabischen Welt nach dem arabischen Frühling auch sein mag, gleichwohl erinnern die arabischen Revolutionen den Rest der Welt an etwas Allgemein-Menschliches: *„Diese Aufstände lehren uns etwas Einfaches, das die Dichter schon so oft besungen haben: Wer erniedrigt wird, weigert sich früher oder später, auf Knien zu rutschen, und setzt sich unter Lebensgefahr für Freiheit und Würde ein. Diese Wahrheit ist allgemeingültig. Es ist eine große Freude, dass nun gerade die arabischen Völker die Welt daran erinnern.“* (Ben Jelloun, 2011, S. 91) Der hartnäckige Widerstand gegen Repressalien aller Art ist etwas, das in der westlichen Welt im 21. Jahrhundert nahezu verloren gegangen und zu etwas Fremden geworden ist. Die rebellische arabische Jugend kann dem Rest der Welt als Vorbild dienen, nicht mehr alles zu ertragen.

Trotz ihrer Neigung zu xenophoben Dispositionen zieht es die Massen in die Fremde. Die Deutschen waren bis vor kurzem „Reiseweltmeister“. Sie sind jüngst von den Chinesen abgelöst worden. Die Tourismusindustrie ist eine der umsatzstärksten Branchen der Weltwirtschaft. Der Massentourismus ist ein Phänomen, das bei der Bestimmung des aktuellen Verhältnisses von Eigenem und Fremden berücksichtigt werden muss. Der Massentourismus hat verschiedene Erscheinungsformen. Ein Teil der Touristen liegt in Hotelanlagen mit „all inclusive“ Angeboten am Strand und bräunt sich in der Sonne. Die Hotelanlagen werden, wenn überhaupt dann nur zur Besichtigung von Sehenswürdigkeiten verlassen. Der Kontakt mit der einheimischen Bevölkerung ist auf ein Minimum reduziert. Wegen der fremden Menschen fährt kaum ein Pauschaltourist in den sonnigen Süden. Der Pauschaltourismus zeichnet sich mithin durch eine Vermeidung des Fremden aus. Diese Touristen zieht es in die Fremde, aber dort wollen sie mit dem Fremden so wenig wie möglich in Berührung kommen. Eine Ausnahme bildet der Sextourismus. In diesem Fall ist das Fremde bloßes Sexualobjekt. Ein Kennenlernen und Verstehen des Anderen erfolgen natürlich in diesem Fall nicht. Die Auswahl der Reiseziele hat verschiedene Motive. Fernreisen werden auch wegen der

Exotik gebucht, die das Andere verspricht. Zur Exotik gehören Landschaften, Pflanzen und Tiere, Kulturdenkmäler, Folklore und einheimische Märkte, die ihr Angebot an die Bedürfnisse der Touristen angepasst haben. Zu dieser exotischen Kulisse zählen auch Menschen anderer Hautfarbe und anderer Kleidung. „Ganz normale“ Touristen suchen auf Reisen das Pittoreske. Hinter die exotischen Kulissen wollen die wenigsten der Massentouristen schauen. Viele wollen ihre Klischeebilder von anderen Kulturen bei Reisen bestätigen. Wenn eine solche Bestätigung eintritt, sind sie mit ihrer Reise zufrieden. Jedenfalls dann, wenn die Unterkunft komfortabel, sauber und ordentlich ist und wenn die Speisen an die hiesigen Essgewohnheiten angepasst sind. Die Kehrseite der Medaille sind die realen Menschen mit ihren Sorgen und Nöten, die, weil sie die Klischeebilder nicht bestätigen, als Störung empfunden werden. Viele der westlichen Touristen suchen eine „schöne“ Fremde, und das, was als nicht „schön“ bei der Fernreise empfunden wird, wird abgelehnt. Viele Touristen haben nicht nur exotische Klischeebilder im Kopf, wenn sie eine Reise unternehmen, sondern ebenso negative soziale Vorurteile im Gepäck. Die Wahrnehmung der Alltagsmenschen in der Fremde ist bei vielen Touristen durch diese negativen sozialen Vorurteile strukturiert. Pauschalreisen sind von den Veranstaltern so konzipiert, dass es nahezu unmöglich wird, unreduzierte Erfahrung mit dem Fremden zu machen. Massentouristische Veranstaltungen führen deshalb in vielen Fällen nicht zur Überwindung und Korrektur von Vorurteilen, sondern zu ihrer Bestätigung. Der Massentourismus hat in den seltensten Fällen die Ausbildung von kosmopolitischen Einstellungen zur Folge. Ungeklärt ist noch immer die Frage, weswegen das Exotische auf viele Menschen in der westlichen Zivilisation anziehend wirkt. Die Werbebranche und das Fernsehen produzieren heutzutage die Klischeebilder vom Exotischen und wecken das Bedürfnis der Touristen, die Orte der Klischeebilder aufzusuchen. Die Bilder vom Fremden in Werbung und Fernsehen sind manipuliert. Sie geben die fremden Orte nicht so wieder, wie sie in Wirklichkeit sind. Die Traumstrände sind nicht so unberührt wie auf den Fotos der Hochglanzprospekte von TUI. Offen ist allerdings, weshalb die vielen Erholungssüchtigen auf die von der Werbung produzierten Klischeebilder immer wieder ansprechen. Glück und ein gutes Lebensgefühl werden durch die attraktiven, exotischen Klischeebilder in der Werbung und in Fernsehserien (Traumschiff, Klinik unter Palmen usw.) mit dem Fremden in Verbindung gebracht. Viele Menschen im Westen fallen

darauf rein. Die Bilder vom Fremden werden in der Werbung an die Bedürfnisse der Massentouristen angepasst. Sie wollen das Fremde nicht, wie es ist, sondern so, wie es ihnen von der Werbung provozierten Träumen entspricht. Früher war das Fremde einmal keine Störung, sondern ein Sehnsuchtsort. Von diesem Impuls lebt die Tourismusindustrie noch heute. Doch jetzt müssen die Sehnsuchtsorte im Sinne der Touristen verfremdet werden, um überhaupt noch attraktiv für sie sein zu können. Dass der Massentourismus in erster Linie ein Geschäft ist, das umweltschädigend ist und die bereisten Kulturen vor neue Probleme stellt, das wollen die Reisewütigen nicht wahrhaben.

Kann etwas Fremdes vollständig kennengelernt und verstanden werden? Adorno würde diese Frage mit Hinweis auf das Nichtidentische verneinen. Das Fremde kennen- und verstehen lernen ist der Prozess, unreduzierte Erfahrung zu machen. Doch es bleibt immer ein Rest, der unbekannt und unverstanden bleibt. Dieser Rest ist das Nichtidentische. Doch wer imstande ist, das Fremde unreduziert zu erfahren, kann damit leben, dass alle Erkenntnis vorläufig bleibt. Er bleibt offen, das bisherige Wissen zu erweitern. Es stört ihn nicht, dass sich das Fremde totalen Kennens und Verstehens entzieht. Der Versuch, es durch Abgeschlossenheit zu beherrschen, würde das Gegenteil bewirken: *„Große Philosophie war von dem paranoischen Eifer besessen, der es der Königin in Schneewittchen verbietet, noch am äußersten Rande des Reichs ein Schöneres – ein Anderes – zu dulden als sie selbst, und sie treibt, es mit aller List ihrer Vernunft zu verfolgen, während es vor der Verfolgung weiter stets sich zurückzieht.“* (Adorno, 2003, S. 170) Menschen möchten nicht total durchschaut werden. Menschen möchten aber auch nicht, dass ihnen Falsches nachgesagt wird. Beim Identifizieren von etwas als etwas können Irrtümer auftreten. Der Begriff der unreduzierten Erfahrung weist darauf hin, dass der Prozess des Kennenlernens offen ist, was bedeutet, dass Fehler beim Identifizieren von etwas als etwas erkannt und korrigiert werden können. Weil das Objekt Vorrang hat, werden solche Fehler bemerkt. Es ist ja gerade die Aufgabe der negativen Dialektik, die Differenz von Sache und Begriff begrifflich zu erschließen. Die Differenz von Sache und Begriff kann so groß werden, dass verwendete Begriffe ersetzt werden müssen. Gibt es eine Differenz vom Begriff des Fremden, wie er hier entfaltet wurde, und dem Fremden? Den Fremden, wie z.B. den syrischen Flüchtlingen in

Deutschland, ist unser Eigenes zunächst fremd. Sie haben eine eigene Dialektik vom Eigenen und Fremdem. Es ist besser, wenn die Fremden diese Dialektik selbst schildern. Sie ist die bezeichnete Differenz von Sache und Begriff.

Kann das Eigene total fremd werden? Für Dialektiker ist dies ein Ding der Unmöglichkeit. Auch in einer Welt der Entfremdung lässt sich „die Sehnsucht nach dem Anderen“ nicht vollständig unterdrücken³⁷: *„Es gibt in jedem Menschen einen wie immer durchkreuzten Willen, der unabhängig zu sein wünscht und nicht untertan.“* (Bloch, 1959, S. 1134) Den Willen, nicht mehr entfremdet leben und arbeiten zu wollen, nennt Bloch das Noch-Nicht-Bewusste. Wenn es zu vollem Bewusstsein käme, bestünde die Hoffnung, dass das Verhältnis von Eigenem und Fremden mehr wäre, als es jetzt erscheint, dass das Eigene nicht mehr weitgehend zum Fremden werden würde, dass Arbeit keine entfremdete mehr wäre, dass die Arbeitsverhältnisse keine Herrschaftsverhältnisse mehr wären. Erst dann würde sich die entscheidende Einsicht über die Juden häufiger durchsetzen, die heute auch für Muslime gilt: *„In der Befreiung des Gedankens von der Herrschaft, in der Abschaffung der Gewalt, könnte sich die Idee verwirklichen, die bislang unwahr blieb, dass der Jude ein Mensch sei.“* (Horkheimer; Adorno, 1944, S. 209) Vorläufig wird das Noch-Nicht-Bewusste abgewehrt. Von den Fremden wird schließlich das erwartet, was man sich selbst angetan hat. Sie sollen sich anpassen, integrieren und assimilieren. So sieht eine Anerkennung der Andersheit des Anderen nicht aus. Die Fremden reagieren darauf manchmal so, dass sie sich zurückziehen und sich auf ihr Eigenes besinnen. Dabei weisen die Fremden Qualitäten auf, die der eigenen Gesellschaft überaus nützlich sein können. Denn der Fremde ist imstande, Erkenntnisse über die Gesellschaft, in die er heute kommt und in der er morgen bleibt, zu gewinnen, die dem Einheimischen verschlossen bleiben: *„Weil er (der Fremde, T.S.) nicht von der Wurzel her für die singulären Bestandteile oder die einseitigen Tendenzen der Gruppe festgelegt ist, steht er allen diesen mit der besonderen Attitüde des >Objektiven< gegenüber, die nicht etwa einen bloßen Abstand und Unbeteiligtheit bedeutet, sondern ein besonderes Gebilde aus Ferne und Nähe, Gleichgültigkeit und Engagiertheit ist. (...) Er ist der der Freiere, praktisch und theoretisch, er übersieht die Verhältnisse vorurteilsloser, misst sie an allgemeinen,*

³⁷ Vgl. Horkheimer, 1971, S. 174.

objektiveren Idealen und ist in seiner Aktion nicht durch Gewöhnung, Pietät, Antezedentien gebunden.“ (Simmel, 1992, S. 766-767)

1.3 Adornos kritischer Blick auf die eigene Gesellschaft

Wie schaut unreduzierte Erfahrung bei Adorno konkret aus? Die Aphorismensammlung *Minima Moralia* gilt als Adornos Meisterstück unreduzierter Erfahrung. Jochen Hörisch ist der Meinung, die *Minima Moralia* seien das beste von Adorno veröffentlichte Buch.³⁸ Adorno hat auf sublimierte Weise seiner Unzufriedenheit und Verzweiflung in der Emigration während der Nazi-Herrschaft in Deutschland Ausdruck verliehen. Daraus resultiert eine nahezu totale Negativität. Das ist sein Programm: „*Ungemildertes Bewusstsein der Negativität*“. Dagegen könnten Einwände erhoben werden. Adorno treibt die Negativität auf die Spitze. Kaum eine menschliche Regung, die ihm nicht suspekt war. Nach Adorno lügt selbst ein Baum, der blüht, in dem Augenblick, in welchem man sein Blühen ohne den Schatten des Entsetzens wahrnimmt. Das ist sprachlicher Unsinn. Bäume lügen nicht. Der Schatten von Bäumen hat kein Entsetzen. Adorno ist nur zu bedauern, wenn er sich am Anblick der Baumblühte im Frühling nicht (mehr) erfreuen konnte. Schließlich ist Adorno froh, dass er „*in der Hölle noch Luft zum Atmen hat*“. Extreme Formulierungen wie diese werden der Realität der US-amerikanischen Gesellschaft unter Franklin D. Roosevelt nicht gerecht und zeigen, wie unglücklich Adorno war. Mit Blick auf die nationalsozialistische Barbarei in Europa ist Adornos Verzweiflung überaus verständlich, aber allein die Tatsachen, dass die USA mit Hilfe der anderen Alliierten das „Dritte Reich“ unter Einsatz des Lebens der G.I.'s niedergedrückt hat, dass sie sein Leben geschützt hat und er dort die Möglichkeit hatte, relativ frei über die Ursachen des Nationalsozialismus zu forschen und zu philosophieren, verdienen eine Anerkennung, die Adorno jedenfalls in den *Minima Moralia* verweigert. Eva-Maria Ziege weist darauf hin, dass die Mitglieder des Frankfurter Instituts für Sozialforschung „*in der intellektuellenfreundlichen Atmosphäre der Roosevelt-Ära großzügig aufgenommen und ihr Institut an die New Yorker Columbia University angebunden wird.*“ (Ziege, 2009, S. 7) Das verdient Dankbarkeit. Adorno

³⁸ Vgl. Hörisch, 2003, S. 9.

konnte oder wollte nur bedingt seine kulturelle Heimat in Amerika verlassen.³⁹ Und doch hat Adorno recht. Die *Minima Moralia* versteht Adorno als „Reflexionen aus dem beschädigten Leben“. Die allermeisten Subjekte sind in modernen Gesellschaften beschädigt. Dies soll anhand eines aktuellen Beispiels erläutert werden. Anfang des 21. Jahrhunderts zählen psychische Leiden in der Bundesrepublik Deutschland zu den häufigsten Berufskrankheiten. Viele Menschen sind infolge des zugenommenen Leistungs- und Anpassungsdrucks, immer größeren Stresses (wie z.B. durch „Arbeitsverdichtung“) und durch menschenfeindliche Mitarbeiterführung in der kapitalistischen Arbeitswelt, gegen die sie sich nicht wirksam wehren können, beschädigt.⁴⁰ Die rapide Zunahme psychischer Berufskrankheiten zeigt an, dass die Entfremdungserscheinungen im kapitalistischen Betrieb wieder zugenommen haben. Viele Subjekte halten nicht mehr alle gesellschaftlichen Zumutungen stoisch aus, und Adornos in den *Minima Moralia* formulierte Kritik an psychotherapeutischen Verfahren ist allzu berechtigt.⁴¹ Psychotherapeuten kommen zumeist nicht auf die Idee, dass es die Gesellschaft ist, die die Menschen zu dem macht, was sie sind.⁴² Die gesellschaftlichen Verhältnisse bringen jedoch Individuen hervor, die beschädigt sind. An dieser Grundeinsicht Adornos kommt keine Theorie vorbei, die den Namen Kritische Theorie tragen will. Die Beschädigung der Subjekte hängt gleichsam mit dem Verhältnis von

³⁹ „An der geistigen Kontinuität festzuhalten, war mir selbstverständlich und artikulierte sich mir in Amerika rasch genug zu vollem Bewusstsein. Ich erinnere mich noch des Schocks, den mir eine Emigrantin wie wir in der New Yorker Anfangszeit bereitete, als sie (...) erklärte: >Früher ist man ins philharmonische Konzert gegangen, jetzt geht man ins Radio City.<“ (Adorno, zitiert nach Müller-Dohm, 2003, S. 373) Adorno unterschlägt hier gewissermaßen, dass auch in Amerika eine Hochkultur existiert. Adorno hätte nicht ins „Radio City“ gehen müssen. In New York hätte er auch Karten für die Metropolitan Opera oder die Carnegie Hall bestellen können. Adorno verschweigt hier überdies, dass nicht nur in den Vereinigten Staaten, sondern auch in Deutschland massenhaft Produkte der Kulturindustrie konsumiert wurden und werden.

⁴⁰ Lange Zeit wurden Stress und Leistungsdruck als Ursache für psychische Erkrankungen am Arbeitsplatz angesehen. Inzwischen wird davon ausgegangen, dass auch die sogenannte „Unternehmenskultur“ erheblichen Einfluss auf die Gesundheit von Mitarbeitern hat.

⁴¹ Für psychotherapeutische Verfahren wie die Psychoanalyse hat Adorno in den *Minima Moralia* nichts als Verachtung übrig: „Das verordnete Glück sieht denn auch danach aus; um es teilen zu können, muss der beglückte Neurotiker auch noch das letzte bisschen an Vernunft preisgeben, das ihm Verdrängung und Regression übrig ließen, und dem Psychoanalytiker zuliebe an dem Schundfilm, dem teuren aber schlechten Essen im French Restaurant, dem seriösen drink und dem als sex dosierten Geschlecht wahllos sich begeistern.“ (Adorno, 1951, S. 74)

⁴² Eine Ausnahme bildet Paul Parin, der Gesellschaftskritik in den psychoanalytischen Deutungsprozess aufnehmen wollte. Vgl., Parin, 1978, S. 34-54. Parins Forderung wurde von der Zunft der Psychoanalytiker zurückgewiesen. In der heute vorherrschenden Verhaltenstherapie wird zuweilen behauptet, dass die psychischen Erkrankungen gar nicht zugenommen hätten. Sie würden heute nur besser erkannt werden. Psychische Erkrankungen, die so gravierend waren, dass sie zur Berufsunfähigkeit führten, wurden auch früher richtig diagnostiziert.

Eigenem und Fremden zusammen. Wenn das Eigene zum Fremden geworden ist, lebt das Leben nicht mehr. Dann wird das eigene Leben zur Hölle. Letzteres hat Adorno erkannt, aber dass die Beschädigung der Subjekte aus dem dialektischen Verhältnis von Eigenem und Fremden hervorgeht, das wusste er nicht. Die weitgehende Nichtberücksichtigung der Dialektik von Eigenem und Fremden in der dialektischen Philosophie Adornos wirkt sich dann aus, wenn er über Fremde schreibt.

Die Unzufriedenheit Adornos wird auch in solchen Aussagen deutlich: *„Man kann Negerstudenten der Nationalökonomie, Siamesen in Oxford und allgemein an beflissenen Kunsthistorikern und Musikologen kleinbürgerlicher Herkunft die Neigung und Bereitschaft finden, mit der Aneignung des je zu Lernenden, Neuen, einen unmäßigen Respekt vor dem Etablierten, Geltenden, Anerkannten zu verbinden.“* (Adorno, 1951, S. 32) Herbert Marcuse, der von Adorno nicht sehr geschätzte Kollege am Institut für Sozialforschung, förderte als Hochschullehrer mit Angela Davis eine begabte, unangepasste und kritische Studentin afroamerikanischer Herkunft⁴³:

„Ich habe gesagt (und wiederhole es, weil es eine Tatsache ist und weil es dazu beitragen kann, ihre Entwicklung, ihr Leben zu erklären), dass sie in den mehr als dreißig Jahren, die ich in diesem Lande gelehrt habe, die beste oder eine meiner weitaus besten Studentinnen war. Eine außergewöhnliche Studentin nicht nur durch ihre Intelligenz und durch ihr Verlangen, zu lernen und zu wissen, sondern auch deshalb, weil sie jene Sensibilität, jene menschliche Wärme besaß, ohne die alles Lernen und Wissen >abstrakt<, rein >akademisch< und letztlich bedeutungslos bleibt. Angela lernte, wovon die großen Philosophen ständig gesprochen haben: von menschlicher Freiheit, menschlicher Würde, Gleichheit und Gerechtigkeit – und dass die menschlichen Beziehungen und die menschliche Gesellschaft auf diesen Ideen beruhen sollte.“ (Marcuse, 2004, S. 175)

⁴³ „Am meisten hatte Adorno in der Vergangenheit verbittert, dass ihm Horkheimer als philosophischen Mitarbeiter Herbert Marcuse vorgezogen hatte. In einem bitterbösen, unfairen Brief machte Adorno am 13. Mai 1935 aus dem englischen Oxford Horkheimer Vorwürfe, dass Sie *philosophisch unmittelbar mit einem Mann arbeiten, den ich schließlich für einen durch Judentum verhinderten Fasziisten halte*. Die Eifersucht kann die Bosheit kaum entschuldigen.“ (Claussen, 2003, S. 220)

Marcuse hätte niemals solch einen Unfug über „Negerstudenten der Nationalökonomie“ und „Siamesen in Oxford“ zu Papier gebracht. Adorno, der selbst das hat, was man heute Migrationshintergrund nennt⁴⁴, zeigte insgesamt kaum eine Neigung, sich ernsthaft mit anderen Kulturen zu befassen. Deshalb hat er nur Verachtung dafür übrig, wenn Literaten „in die indischen Tempel laufen“.⁴⁵ Wenn Gustav Mahler in seinem *Lied von der Erde* chinesische Texte verwendet, ist das für Adorno freilich etwas Anderes.⁴⁶ Mahler darf, was er bei anderen verurteilt. Insgesamt kommt Adorno zu der trostlosen Einsicht: *„Die Wilden sind nicht die besseren Menschen.“* Adorno war kein Kosmopolit. Adornos Kritische Theorie blieb provinziell. Das wird auch an Adornos Erwartungshorizont sichtbar. Am Ende der *Minima Moralia* formuliert Adorno: *„Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten. Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint.“* (Adorno, 1951, S. 333) Adorno hat sich zeitlebens geweigert, eine Utopie auszumalen. Das, was Adorno unter Erlösung versteht, lässt sich nur indirekt erschließen. Eines kann als gesichert gelten. Schillers und Beethovens Postulat, dass alle Menschen Brüder werden sollen, zählte nicht zu den Dingen, die für Adorno in utopischer Perspektive Vorrang hatten. Man könnte aus feministischer Sicht bei der Verbrüderung kritisieren, dass die Schwestern dem Vergessen anheimfallen. Die Verbrüderung bezieht sich jedoch bei Schiller und Beethoven auf das, was man gruppenbezogene Menschenfreundlichkeit nennen könnte. Gemeint ist eine Solidarität zwischen den Menschen unterschiedlicher Herkunft, Hautfarbe, Religion, unterschiedlicher sexueller Orientierung und unterschiedlichem Geschlecht. Erlösung wäre demnach eine Welt ohne gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit, also eine Welt, in der auch die Xenophobie überwunden wäre. Diese Dimension fehlt bei Adornos Vorstellung von Erlösung weitgehend. Im Kontext der Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus scheint bei Max Horkheimer und Adorno die bis auf den heutigen Tag nicht verwirklichte Utopie der Überwindung des Antisemitismus auf.⁴⁷ Im 21. Jahrhundert

⁴⁴ Adornos Großvater mütterlicherseits war Korse. Vgl. Müller-Doohm, 2003.

⁴⁵ Vgl. Adorno, 1951, S. 26.

⁴⁶ Vgl. Adorno, 1971.

⁴⁷ In der Dialektik der Aufklärung schreiben sie: *„In der Befreiung des Gedankens von der Herrschaft, in der Abschaffung der Gewalt, könnte sich erst die Idee verwirklichen, die bislang unwahr blieb, dass der Jude ein Mensch sei. Es wäre der Schritt aus der antisemitischen Gesellschaft, die den Juden wie die*

muss diese Utopie erweitert werden. Erlösung bestünde nicht nur in der Überwindung des Antisemitismus, sondern von allen Formen von gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit. Adornos Jugendfreund Siegfried Kracauer war in dieser Hinsicht weiter als Adorno. Er verfasste in der Weimarer Republik einen Roman, in dem er den ganzen deutschen Mief der Kaiserzeit lebensecht darstellte. Der in „Ginster“ beschriebene deutsche Kleingeist und die Engstirnigkeit müssen hier nicht detailliert ausgeführt werden. Am Ende des Romans ist der Erste Weltkrieg endlich vorbei. Ginster macht Urlaub in Marseille. Das in dem Roman gezeichnete Bild von Marseille ist das Gegenbild zum deutschen Mief des Wilhelminismus. Marseille wird als ein Ort betrachtet, an dem die Sonne scheint, an dem das Rauschen des Meeres zu hören ist, an dem Unordnung, Chaos und Gewimmel herrschen, und vor allem, an dem Menschen aus allen Kulturen leben.⁴⁸ Marseille liegt in Feindesland und stellt für Ginster die Erlösung vom deutschen Nationalismus und Militarismus dar. Ginster fühlt sich in Marseille wohl. Er hat sich gewandelt. Aus einem unpolitischen wurde ein gesellschaftskritischer Mensch. Durch die Fremde findet Ginster zum Eigenen. Das, was sich bei Kracauer literarisch andeutet, ist heute aktueller denn je. Adorno gibt selbst die Erklärung, weshalb sein Verständnis von Erlösung provinziell blieb. Der Standpunkt der Erlösung sei unmöglich: *„Aber es ist auch das ganz Unmögliche, weil es einen Standort voraussetzt, der dem Bannkreis des Daseins, wäre es auch nur um ein Winziges, entrückt ist, während doch jede mögliche Erkenntnis nicht bloß dem was ist abgetrotzt werden muss, um verbindlich zu geraten, sondern eben darum selber auch mit der gleichen auch mit der gleichen Entstelltheit und Bedürftigkeit geschlagen ist, der sie zu entrinnen vorhat.“* (Adorno, 1950, S. 334) Adorno reiste gerne in das idyllische deutsche Städtchen Amorbach, nicht jedoch in die Fremde.⁴⁹ In den *Minima Moralia* kritisierte er mit dem Programm der „ungemilderten Negativität“ das Fremde so unnachsichtig wie das Eigene. Eine kritische Theorie für das 21. Jahrhundert kann von Adorno nicht lernen, wie man fremden Menschen und Kulturen gerecht wird. Was sie von Adorno lernen kann, ist, dass die eigene Gesellschaft kritikwürdig ist.

ändern in die Krankheit treibt, zur menschlichen. Solcher Schritt erfüllte zugleich die faschistische Lüge, als deren eigener Widerspruch: die Judenfrage erwies sich in der Tat als Wendepunkt der Geschichte.“ (Horkheimer; Adorno, 1944, S. 209)

⁴⁸ Vgl. Kracauer, 1928.

⁴⁹ Vgl. Adorno. Kindheit in Amorbach, 2003.

1.4 Habermas' zuversichtlicher Blick auf die eigene Gesellschaft

Adorno und andere Mitglieder der sogenannten Frankfurter Schule hatten die spätkapitalistische Gesellschaft als einen eindimensionalen, totalen Herrschafts- und Verblendungszusammenhang beschrieben, in dem kaum Subjektivität mehr möglich wäre. Die Standardkritik an solchen Vorstellungen besagt, dass die Kritischen Theoretiker ihren eigenen Standpunkt außerhalb des Gehäuses der Hörigkeit nicht erklären können und dass sie über keinen Maßstab für ihre Kritik verfügen. Auch der berühmteste lebende deutsche Philosoph, Jürgen Habermas, urteilt über seine Lehrer aus Frankfurt ähnlich. Der für seine weitere Philosophie entscheidende Vorwurf an die ältere Kritische Theorie lautet jedoch bei Habermas, dass sie auf der Bewusstseinsphilosophie basiere. Die dialektische Verhältnisbestimmung von Objekt und Subjekt bei Adorno finde im Medium der Sprache statt. Philosophie müsse daher mit der sprachlichen Reflexion der Sprache beginnen, bevor sie auf alle anderen philosophischen Probleme eingehen könne. Telos der Sprache sei nach Habermas Verständigung. Die Vernunft sitze folglich in der Sprache. Die Sozialwissenschaften bedürften einer kommunikationstheoretischen Grundlegung, da sich Gesellschaft durch Sprache konstituiere. Nach der Entzauberung religiös-metaphysischer Weltbilder verlören in modernen Gesellschaften traditionelle Normen und Moralvorstellungen zunehmend ihre intersubjektive Verbindlichkeit und würden nun zu einer Sache des (öffentlichen) Diskurses. In Diskursen werden Geltungsansprüche über die Wahrheit von Aussagen und über die richtige Anwendung moralischer Regeln erhoben und mit Argumenten geprüft. Die Gegenthese zu Adornos Entsubjektivierungsthese wäre, dass die in modernen Gesellschaften infolge der Dezentrierung von Weltbildern notwendig gewordene diskursive Verständigung über die richtige Anwendung moralischer Gebote den Subjekten mehr moralische Autonomie als in traditionellen Gesellschaften ermögliche. Und in der Tat behauptet Habermas, dass die Lernprozesse, welche Individuen ontogenetisch in der Moderne durchleben, im Resultat zu einer anwachsenden Autonomie gegenüber der äußeren Natur, der sozialen Welt und der inneren Natur führen.⁵⁰ Anders als bei den Vertretern der älteren Kritischen Theorie stehen die funktional ausdifferenzierten Subsysteme zweckrationalen Handelns,

⁵⁰ Vgl. Habermas, 1976.

namentlich die kapitalistischen Produktionsverhältnisse, bei Habermas nicht zur Disposition.⁵¹ Nimmt man all dies zusammen, zeichnet sich bei Habermas ein Bild von modernen Gesellschaften ab, das weit weniger pessimistisch als bei Adorno ist. In einem Interview mit Detlev Horster und Willem van Reijen resümierte Habermas 1979 seine Betrachtung der westdeutschen Nachkriegsgesellschaft folgendermaßen:

„Auf der einen Seite ist unser Gesellschaftssystem, sicherlich das kapitalistischste Gesellschaftssystem überhaupt, aber die Bundesrepublik vielleicht in besonderer⁵² Weise, relativ stabil, und das nicht nur ökonomisch: Es garantiert nicht nur einen relativ konfliktfreien Modus des Zusammenlebens, sondern hat politische Freiheiten institutionalisiert, die aus der historischen Perspektive zunächst einmal gesehen und bejaht werden müssen.“ (Vgl. Habermas, zitiert nach Horster, 1988, S. 106)

Später gerät Habermas geradezu ins Schwärmen für eine Gesellschaft, die bei Adorno noch „verwaltete Welt“ hieß: *„In der Gestalt sozialstaatlicher Massendemokratien ist hier die hochproduktive Wirtschaftsform des Kapitalismus zum ersten Mal sozial gebändigt und mit dem normativen Selbstverständnis demokratischer Verfassungsstaaten mehr oder weniger in Einklang gebracht worden.“* (Habermas, 1998, S. 78) Aus kosmopolitischer Perspektive stellt sich die Lage anders dar. Habermas kann die eigene Gesellschaft nur deshalb, wenn nicht als „goldenes Zeitalter“, so doch überwiegend positiv bewerten, weil er sie isoliert betrachtet. Dem enormen Reichtum auf der nördlichen Halbkugel steht eine Armut auf der südlichen Halbkugel gegenüber, die die Legitimität des globalen Wirtschaftssystems im Ganzen in Frage stellt. Der zutiefst ungerechte Zustand der Weltgesellschaft sollte nicht affirmiert werden. Gleichwohl weisen die westlichen Demokratien historische Errungenschaften auf, in denen Vernunft verkörpert ist und die insbesondere Marcuse theoretisch nicht genügend zu schätzen wusste. Dies kann jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass die westlichen

⁵¹ In seiner Basis-Biographie schreibt Stefan Müller-Doohm über Habermas' Beurteilung der kapitalistischen Ökonomie prägnant: *„Nur eine dauerhaft stabile Demokratie mit dem Kontrollorgan einer politischen Öffentlichkeit garantiert die Gegengewichte zu einem Kapitalismus, auf dessen Produktivität entwickelte Gesellschaften für ihre materielle Reproduktion angewiesen sind. Die Polarität zwischen Kapitalismus und Demokratie ist für die Moderne unaufhebbar und muss bewältigt werden, indem der kapitalistischen Expansion Grenzen gezogen werden.“* (Müller-Doohm, 2008, S. 102-103)

⁵² Zeitweise sprach sich Marcuse gar für eine Erziehungsdiktatur durch die „Philosophenkönige“ aus. Marcuse wurde dafür zurecht kritisiert.

Demokratien in einem besorgniserregenden Zustand sind. Die Wirtschaft und die Massenmedien nehmen als Subsysteme der Gesellschaft in einem Ausmaß Einfluss auf die Politik, dass es den Demokratien immer schwerer fällt, ihre Bezugsprobleme zu lösen, wie z.B. Regulierung der Finanzmärkte. Vor allem erweisen sich die westlichen Demokratien als unfähig, einen ihnen angemessenen Beitrag bei der Lösung der drängendsten Menschheitsprobleme zu leisten.

Habermas' Gesellschaftstheorie enthält Kritik an der eigenen Gesellschaft, was besonders in seinen politischen Schriften deutlich wird. Er diagnostiziert in der *Theorie des kommunikativen Handelns* eine „Kolonialisierung der Lebenswelt“ durch die Subsysteme zweckrationalen Handelns.⁵³ Doch systematisch ausgearbeitet und konkretisiert hat Habermas seine Kritik an Gegenwartsgesellschaften in kaum einem seiner theoretischen Werke. In *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*, die Festschrift für Habermas, befindet sich kein Beitrag zu Elementen einer Zeitdiagnose.⁵⁴ Insofern trägt auch Habermas' *Theorie des kommunikativen Handelns* affirmative Züge. Nicht zufällig spielt die Psychoanalyse in der Philosophie von Habermas kaum eine Rolle.⁵⁵ Dabei ist es gerade die Psychoanalyse, die die (unbewussten) Beschädigungen des Subjekts als soziale Leiden dechiffrieren könnte. Diesen Beschädigungen wird die *Theorie des kommunikativen Handelns* nicht gerecht. Kritische Theorie verklärt und verherrlicht gesellschaftliche Zustände nicht. Von Habermas kann die Kritische Theorie allerdings lernen, dass es demokratische, soziale und rechtliche Errungenschaften in den westlichen Gesellschaften gibt, die gefährdet sind und die geschützt werden müssen. Die sozialen Errungenschaften der Demokratien stehen längst wieder auf dem Spiel. Kritische Theorie legt den Finger in die Wunde, wenn die demokratisch verfasste Politik von anderen Subsystemen der Gesellschaft „kolonialisiert“ wird. Der kritische Blick auf die eigene Gesellschaft ist Teilen der Bevölkerung in der westlichen Zivilisation im 21. Jahrhundert fremd geworden. Manche Menschen tendieren dazu, sich mit der eigenen Gesellschaft zu identifizieren. Solange

⁵³ Vgl. Habermas, 1981.

⁵⁴ Vgl. Wingert; Günther, 2001.

⁵⁵ Eine Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse befindet sich nur in *Erkenntnis und Interesse*. Hier stellt Habermas die Psychoanalyse als einen Prozess der Selbstreflexion dar und wirft Freud ein „szientistisches Selbstmissverständnis“ vor. Später hat Habermas die Psychoanalyse nicht weiter thematisiert. Vgl. Habermas, 1973.

sie als nur gut wahrgenommen wird, muss das Böse abgespalten und auf die Fremden projiziert werden: *„Erhalten sich die Spaltungstendenzen als Grundmuster der psychischen Abwehr, so baut sich die Fremdenrepräsentanz allmählich zum Monsterkabinett aus. Das Fremde wird zum Inbegriff des Bösen, Gemeinen, Hässlichen.“* (Erdheim, 1988, S. 260) Der Blick auf das Andere wird xenophob. Doch das abgespaltene Fremde befindet sich im Inneren des Eigenen. So wenig, wie der kritikwürdige Zustand der eigenen Gesellschaft wahrgenommen wird, so wenig wird die eigene Beschädigung wahrgenommen, die aus dem gesellschaftlich verursachten Fremdwerden des Eigenen resultiert. Die Mehrzahl der Menschen verwendet in ihrer sogenannten „Freizeit“ eine Vielzahl von Techniken, um nicht zu spüren, dass sie beschädigt ist. Radio, Fernsehen, Kino, Computerspiele, die Regenbogenpresse und der Konsum von allen erdenklichen Waren verhindern einen Zusammenbruch, den Erich Fromm in einem Gedankenexperiment imaginiert hat: *„Nehmen wir an, es gäbe in unserer westlichen Kultur einmal nur vier Wochen lang weder Kino noch Rundfunk noch Fernsehen, weder sportliche Veranstaltungen noch Zeitungen. Welche Folgen hätte das für die Menschen, die auf sich selbst angewiesen wären, nachdem man ihnen diese Hauptfluchtwege verschlossen hätte? Ich zweifle nicht daran, dass es bereits innerhalb dieser kurzen Zeit zu Tausenden von Nervenzusammenbrüchen käme und dass außerdem noch viele Tausende in einen Zustand akuter Angst gerieten, der sich nicht von dem Bild unterscheiden würde, das klinisch als >Neurose< diagnostiziert wird.“* (Fromm, 1988, S. 110) Die Kritik der Kritischen Theorie an der Kulturindustrie und an den Massenmedien ist nur insofern anachronistisch, dass heutzutage sogenannte „soziale Netzwerke“ im World Wide Web, in denen viele Internetkonsumenten ständig Banalitäten austauschen, ohne davon genug bekommen zu können, „Shitstorms“ produzieren und Hassmails in die Welt setzen, eine größere Rolle im Leben dieser Menschen zu spielen scheinen als Produkte der Kulturindustrie und die konventionellen Massenmedien. Beide und das Handy mit Internetanschluss, das einigen inzwischen wichtiger ist als der Lebenspartner, machen das Fremdsein im Eigenen so manchem erträglich. Die Einsicht in den fragwürdigen Zustand der eigenen Gesellschaft ist jedoch Voraussetzung dafür, andere Gesellschaften unreduziert erfahren zu können. Edward Said bemerkt: *„Je mehr einer in der Lage ist, seine kulturelle Heimat zu verlassen, desto leichter fällt es ihm, sie und die ganze Welt mit der geistigen Distanz und Großzügigkeit*

zu beurteilen, ohne die es keine wahre Sicht der Dinge geben kann – und desto leichter fällt es ihm auch, sich selbst und fremde Kulturen mit der gleichen Kombination von Nähe und Ferne einzuschätzen.“ (Said, 1978, S. 297-298) Das Stichwort ist Großzügigkeit. In der Kritischen Theorie wird fremden Gesellschaften mit Wohlwollen begegnet. Wem es gelingt, die Mangelhaftigkeit der eigenen Kultur zu erkennen, kann nachsichtig im Umgang mit den Unzulänglichkeiten in anderen Kulturen sein. Wer weiß, dass die eigene Gesellschaft unvollkommen ist, erwartet vom Anderen keine Vollkommenheit.⁵⁶ Der Begriff der Großzügigkeit meint nicht die herablassende Geste des Stärkeren gegenüber dem Schwächeren. Ein von Xenophobie freier Dialog mit Menschen aus fremden Gesellschaften soll auf Augenhöhe stattfinden. Eine Auseinandersetzung mit Menschen aus anderen Kulturen ist dann gelungen, wenn sie herrschaftsfrei ist. Die Hierarchisierung der Völker gehört den Rassentheorien des 19. Jahrhunderts an. Adorno wollte „ohne Angst verschieden sein“ können. In der Kritischen Theorie wird die Verschiedenheit des Anderen anerkannt, was bedeutet, dass Kritische Theoretiker es nicht als ihre Aufgabe ansehen, fremde Sitten und Gebräuche einer radikalen und rücksichtslosen Kritik zu unterziehen. Kritische Theoretiker fühlen sich jedoch häufig geistig ketzerischen Denkern und Reformbewegungen in anderen Gesellschaften nahe. Die Begriffe Wohlwollen und Großzügigkeit meinen nämlich nicht, dass alle gesellschaftlichen Fehlentwicklungen in anderen Kulturen hingenommen werden sollen. Die Würde des Menschen ist überall unantastbar.⁵⁷ Insbesondere gibt es in der Weltgesellschaft Menschheitsprobleme, die alle Kulturen betreffen.

⁵⁶ Die rigorose Ablehnung der eigenen Gesellschaft kann dazu führen, dass Hoffnungen und Sehnsüchte auf das Andere projiziert werden. Auch in diesem Fall ist der Blick auf das Fremde verengt. Die Hoffnungen können enttäuscht werden und zur Xenophobie führen. Wir müssen zur Kenntnis nehmen, dass alle bisherigen Gesellschaften Mängel aufweisen und dass menschliches Zusammenleben überall konflikthaft ist. Das ist denjenigen zu wünschen, die von anderen Kulturen enttäuscht sind: „*Versöhnt mit der schrecklichen, elementaren Unvollkommenheit.*“ (Philip Roth, *Der menschliche Makel*, S. 272)

⁵⁷ Es ist eine in der politischen Praxis mitunter schwierige Frage, wo die Grenze genau verläuft, zwischen dem, was tolerierbar und dem, was kritikwürdig an anderen Kulturen ist. Dies kann anhand der Debatte über die Beschneidung von jüdischen und muslimischen Jungen beispielhaft diskutiert werden. Der Staat ist gut beraten, wenn er die Beschneidung von Jungen in Judentum und Islam erlaubt. Er wäre schlecht beraten, wenn er die Genitalverstümmelung von Mädchen nicht juristisch verfolgen würde. Worin liegt der Unterschied zwischen der Beschneidung von Jungen und Mädchen? Diese gar nicht so schwer zu beantwortende Frage zeigt, dass die Bestimmung der Grenze zwischen moralisch einwandfreien und moralisch verwerflichen Gebräuchen und Riten in anderen Kulturen oder Religionen grundsätzlich möglich ist. Schwieriger ist es, eine moralische Regel aufzustellen, die auf alle strittigen Fälle dieser Art angewendet werden kann. Allgemein gilt, dass andere Kulturen mit Nachsicht und Wohlwollen betrachtet werden sollten. Gleichzeitig gelten die Menschenrechte für alle Menschen. Verstöße gegen die Menschenrechte sind immer und überall zu kritisieren. Verstöße gegen die Menschenrechte sind aber häufig kein kulturelles, sondern ein politisches Problem.

1.5 Der Blick auf das Fremde: Goethes *West-östlicher Divan* als Modell einer Hermeneutik des Anderen

Thema dieses Unterkapitels ist der Blick auf das Fremde. Die These wird sein, dass Goethes Auseinandersetzung mit dem Islam im *West-östlichen Divan* als Modell einer Hermeneutik des Anderen dienen kann, weil seine Erfahrung des Anderen unreduziert war. Goethes Leistung wird erst durch Vergegenwärtigung der konventionellen Orientbilder in der europäischen Geschichte deutlich. Aufbauend auf Edward Said's Kritik der westlichen Wahrnehmungsweise des islamischen Orients in der Neuzeit wird anhand von Beispielen aus dem *West-östlichen Divan* der Unterschied zwischen den überlieferten Orientbildern und Goethes Erfahrung der islamischen Kultur herausgearbeitet. Die Auseinandersetzung mit Goethes *West-östlichem Divan* braucht nicht umfassend zu sein. Es ist hinreichend zu demonstrieren, dass sich Goethe auf unreduzierte Weise mit dem islamischen Orient auseinandersetzte.

1.6 Edward Saids Kritik der Orientalistik

Der aus Palästina stammende US-amerikanische Literaturwissenschaftler Edward Said kritisierte an dem, was er Orientalismus nennt, dasjenige, was Adorno identifizierendes Denken nennt. Zunächst einmal kritisiert Said die europäische Unterscheidung von Orient und Okzident. Durch diese werde eine Differenz und Distanz zwischen „uns“ und „denen“ hergestellt und ontologisiert. Eine solche Trennung sei notwendig gewesen, um eine europäische Identität zu stiften: „*Der Orient grenzt nicht nur an Europa, er barg auch seine größten, reichsten und ältesten Kolonien, ist Quelle seiner Zivilisationen und Sprachen, sein kulturelles Gegenüber und eines seiner ausgeprägtesten und meistvariieren Bilder >des Anderen<. Überdies hat der Orient dazu beigetragen, Europa (oder den Westen) als sein Gegenbild, seine Gegenidee, Gegenpersönlichkeit und Generenerfahrung zu definieren.*“ (Said, 1978, S. 9-10) Doch in letzter Konsequenz ist der Orientalismus nach Said ein bloßes Herrschaftsmittel:

„Nimmt man in sehr grober Annäherung das späte 18. Jahrhundert als Ausgangspunkt, so stellt sich der Orientalismus als institutioneller Rahmen für den Umgang mit dem Orient dar, das heißt für die Legitimation von Ansichten, Aussagen, Lehrmeinungen und Richtlinien zum Thema sowie für ordnende und regulierende Maßnahmen. Kurz, der Orientalismus ist seither ein westlicher Stil, den Orient zu beherrschen, zu gestalten und zu unterdrücken.“ (Said, 1978, S. 11)

Der Orient sei Gegenstand eines europäischen Diskurses, der so etwas wie den Orient erst erschafft, und der dazu dient, *„den Orient gesellschaftlich, politisch, militärisch, ideologisch, wissenschaftlich und künstlerisch zu vereinnahmen.“* (Said, 1978, S. 11-12) Der Orientalismus sei also eine diskursive Methode zur *„Reglementierung des Denkens und Handelns“*. Ihm liege die Vorstellung einer allen anderen Völkern und Kulturen überlegenen europäischen Identität zugrunde. Die Beziehung zwischen Okzident und Orient sei ein hegemoniales Macht- und Herrschaftsverhältnis. Doch welcher Mittel bedient sich der Orientalismus, um sich des Orients zu bemächtigen? Said geht von der wissenschaftstheoretischen Annahme aus, dass Wissenschaft entgegen ihre Anspruchs niemals ganz wertfrei sein kann, weil bislang noch niemand eine Methode gefunden habe, den Forscher aus seinem sozialen Umfeld herauszulösen. In die wissenschaftliche Erkenntnis gehe also das ein, was Adorno gesellschaftliche Vermittlungen nennt. Dies exemplifiziert Said anhand der Orientalistik:

„Auch dürfte es unstrittig sein, dass beispielsweise ein Engländer des späten 19. Jahrhunderts in Indien oder Ägypten immer in erster Linie die britischen Kolonien sah. Freilich folgt daraus nicht unmittelbar, dass alles akademische Wissen über Indien und Ägypten von den politischen Gewaltverhältnissen durchsetzt und geprägt ist – doch gerade das behaupte ich in dieser Studie über den Orientalismus. Wenn es also zutrifft, dass geisteswissenschaftliche Erkenntnis niemals die persönlichen Lebensumstände ihres Urhebers ausblenden oder verleugnen können, so muss dies auch für einen Europäer oder Amerikaner gelten, der den Orient erforscht.“ (Said, 1978, S. 20-21)

Daraus ergeben sich für Said einige Konsequenzen: *„Entgegen seinen Beteuerungen kann der moderne Orientalist den Orient also nicht objektiv und distanziert beurteilen, sondern die scheinbare Distanziertheit, geprägt durch fehlendes Mitgefühl im Namen der wissenschaftlichen Neutralität, ist stark durch die hier beschriebenen orthodoxen Einstellungen und Grundannahmen vorbelastet.“* (Said, 1978, S. 126) Wenn aber die Orientalistik nicht wertfrei ist, dann stellt sich die Frage, in welcher Form sich politische Gewaltverhältnisse in der Orientalistik durchsetzen und sie prägen. Sind es nur bestimmte Forschungsinhalte, die in der Tradition von Kolonialismus, Imperialismus und Rassismus stehen, oder sind es auch die Forschungsmethoden, die den Orientalismus als Herrschaftsmittel auszeichnen? Es ist wohl unbestreitbar, dass abwertende Aussagen über die islamische Welt und ihre Menschen in Teilen der Orientalistik gemacht wurden und leider noch werden.⁵⁸ Dass diese in der Vergangenheit häufig mit den Interessen der Kolonialmächte verbunden waren, steht außer Frage. Said geht aber noch einen Schritt weiter. Auch die Methoden, mit denen diejenigen Kulturen auf denjenigen geographischen Gebieten, die in der Orientalistik als Orient bezeichnet werden, erforscht werden, sind nach Said ein Herrschaftsmittel. Doch Said's Beweisführung entpuppt sich bei näherem Hinsehen als schwierig. In vielen Textstellen behauptet er, dass Orientalisten mittels ihrer gewählten Forschungsmethoden einen Herrschaftszusammenhang begründen. Was aber die Methoden der Orientalistik zu einem Herrschaftsinstrument macht, wird im Fortgang seiner Argumentation immer unklarer. Deutlich wird, dass Orientalisten auf unterschiedliche Weise den Orient erforschten, dass es keine einheitliche Methode gab, den Orient mit wissenschaftlichen und literarischen Mitteln zu beherrschen. Am klarsten wird Said's Kritik an den Methoden der Orientalistik am Beispiel der Philologie des Semitisten Ernest Renan:

„In diesem Sinne beruhte das >Semitische< Renans auf einer linguistischen Verallgemeinerung, die er nun auf alle möglichen anatomischen, historischen, anthropologischen und sogar geologischen Konzepte übertrug. Dadurch diente das >Semitische< nicht nur der Beschreibung oder Bezeichnung, sondern ließ sich heranziehen, um politische oder historische Sachverhalte zu erklären: Insofern war

⁵⁸ Ein Beispiel für eine islamwissenschaftliche Abwertung islamischer Gesellschaften ist Gotthard Strohmaiers Studie über Avicenna. Vgl. Strohmaier, 1999.

das >Semitische< eine sowohl überzeitliche als auch überindividuelle Kategorie mit dem Anspruch, jedes einzelne >semitische< Verhalten auf ein vorgegebenes >semitisches< Wesen zurückzuführen und damit alle Aspekte menschlichen Lebens und menschlicher Aktivität in Begriffen eines gewissen gemeinsamen >semitischen< Elements zu interpretieren.“ (Said, 1978, S. 265)

Renan schließe also auf der Grundlage von linguistischen Analysen von der Sprache auf das Wesen von Menschen, das in Raum und Zeit unverändert bleibe. Said kritisiert eine solche Vorgehensweise zu Recht. Eine derartige Übertragung von philologischen Erkenntnissen auf die Mentalitäten und Lebensweisen von Völkern ist wissenschaftlich unzulässig. Dies bedeutet: Nicht philologischem Arbeiten ist Herrschaft a priori immanent, sondern die Verallgemeinerung von philologischen Erkenntnissen auf gesellschafts- und kulturwissenschaftliche Gegenstände. Said weist mit gutem Grund auf Folgendes hin: *„Offenbar gelten die Grundprinzipien der Logik nicht für Orientalisten, die sie durch Fachkunde, gestützt auf unwiderlegliche, kollektive philosophisch-rhetorische Einsichten außer Kraft setzen können.“* (Said, 1978, S. 271) Erst durch wissenschaftlich unzulässige Schlussfolgerungen wird die Orientalistik zu einem Mittel von Machtausübung. Einer Chrestomathie, einer Enzyklopädie oder der Philologie ist Herrschaft erst dann inhärent, wenn die erkenntnistheoretische Differenz zwischen ihren schematischen und textlichen Orientdarstellungen und dem Orient „an sich“ verwischt wird. Auf diese Weise wurde laut Said in der Orientalistik vorgegangen. Das Ergebnis sei: *„Wer ein lebendiges Bild der orientalischen Lebenswelt oder Gesellschaft sucht – wohlgemerkt als moderner Zeitgenosse -, der sucht vergebens.“* (Said, 1978, S. 205) Said's Kritik an der Orientalistik erinnert an Adornos Kritik des Identitätsdenkens. Said erhebt gegen verschiedene Orientalisten den Vorwurf, den Arabern eine in Raum und Zeit unveränderliche Mentalität zu unterstellen: *„Denn während es heute nicht mehr zulässig wäre, vom >Negergeist< oder vom >jüdischen Charakter< zu sprechen, stößt sich offenbar niemand an Forschungsthemen wie die >islamische Mentalität< oder >der arabische Charakter<.“* (Said, 1978, S. 301) Die Araber werden mittels fragwürdiger Techniken erst als etwas identifiziert und dann mit ihm identifiziert. Darin erkennen Said wie Adorno einen Herrschaftszusammenhang. Said's Kritik der Orientalistik ist keine Kritik an der Mentalitätsgeschichte. Er bestreitet nicht, dass Mentalitätsunterschiede

zwischen den Völkern bestehen⁵⁹, aber es muss dazu gesagt werden, dass Mentalitäten historischem Wandel unterworfen sind. Der Begriff der Mentalität meint nicht, dass keine individuellen Abweichungen innerhalb eines Volkes möglich sind und dass Menschen vollständig in ihrem kulturspezifischen Charakter aufgehen. Lange Rede, kurzer Sinn. Goethe, der ja auf die Literatur der Orientalistik angewiesen war, gelang es im *West-östlichen Divan*, Said zufolge wie keinem anderen, nicht die Fehler des Orientalismus zu begehen. Somit kann Goethes *West-östlicher Divan* als ein Modell einer Hermeneutik des Anderen verstanden werden, die dem Anderen keine Gewalt antut:

„Jungen Leuten der jetzigen Generation erscheint allein schon die Idee der Philologie als etwas unmöglich Antiquiertes und Muffiges, doch in Wahrheit ist die Philologie die grundlegendste und schöpferischste der Deutungskünste. Das exemplifiziert sich in meinen Augen am bewundernswertesten in Goethes Interesse am Islam im Allgemeinen und an Hafiz im Besonderen, eine verzehrende Leidenschaft, die sich in der Komposition des *West-östlichen Divan* niederschlug und Goethes spätere Ideen über die Weltliteratur prägte, das Studium aller Literaturen der Welt als ein symphonisches Ganzes, das sich theoretisch in dem Sinne auffassen ließ, dass es die ganze Individualität jedes einzelnen Werkes bewahrte, ohne das Ganze aus dem Blick zu verlieren.“ (Said, 2009, S. 414)

1.7 Goethe und der Orient

Man darf sich keine Illusionen machen. Liest man die *Noten und Abhandlungen zum besseren Verständnis des West-östlichen Divan* bemerkt man sogleich, dass Goethe ein Kind seiner Zeit war. Einer Zeit, in der der Islam zumeist negativ wahrgenommen wurde. Am brennendsten interessiert ihn am Orient naturgemäß die Dichtkunst. Goethe vergleicht die orientalische mit der griechischen und römischen Dichtung, um zu dem Urteil zu gelangen, dass man sie besser nicht vergleiche: „*Wir wissen die Dichtart der Orientalen zu schätzen, wir gestehen ihnen die größten Vorzüge zu, aber man*

⁵⁹ „Wie gesagt strebe ich keine Gleichmacherei an. (Wer wollte schon die Bedeutung nationaler und kultureller Unterschiede im menschlichen Zusammenleben leugnen?)“ (Said, 1978, S. 402)

vergleiche sie mit sich selbst, man ehre sie in ihrem eignen Kreise, und vergesse doch dabei, daß es Griechen und Römer gegeben.“ (Goethe, 1952, S. 86) Über den persischen Nationaldichter Firdusi urteilt Goethe: *„Was wir aber inständig bitten, ist, daß man Firdusi nicht mit Homer vergleiche, weil er in jedem Sinne, dem Stoff, der Form, der Behandlung nach, verlieren muß. Wer sich überzeugen will, vergleiche die furchtbare Monotonie der sieben Abentheuer des Isvendiari mit dem dreyundzwanzigsten Gesang der Ilias, wo, zur Todtenfeyer Patroklos, die mannigfaltigsten Preise, von den verschiedenartigsten Helden, auf die verschiedenste Art gewonnen werden.“* (Goethe, 1952, S. 87) Der Leser gewinnt hier den Eindruck, als könne die persische Dichtung der griechischen und der römischen nicht das Wasser reichen. Auch in anderem Kontext äußert sich Goethe nicht gerade anerkennend über orientalische Verhältnisse. Die iranische Poesie blieb Goethe in gewisser Weise fremd: *„Die persische Dichtkunst aber, und was ihr ähnlich ist, wird von dem Westländer niemals ganz rein, mit vollem Behagen aufgenommen werden; worüber wir aufgeklärt seyn müssen, wenn uns der Genuß daran nicht unversehens gestört werden soll.“* (Goethe, 1952, S. 67) Goethe benannte auch einen Grund, weshalb ihm die persische Dichtung fremd blieb: *„Was aber dem Sinne der Westländer niemals eingehen kann, ist die geistige und körperliche Unterwürfigkeit unter seinen Herren und Oberen, die sich von uralten Zeiten herschreibt, indem Könige zuerst an die Stelle Gottes traten.“* (Goethe, 1952, S. 68) Als ob es in der europäischen Geschichte keinen Absolutismus und keine „Sonnenkönige“ gegeben habe. In seiner Abhandlung über den frühen Orientreisenden Pietro Della Valle setzte sich Goethe mit dem persischen Reich unter dem größten der Safawiden-Herrscher Schah Abbas den Zweiten auseinander. Della Valle hatte die Verhältnisse am Hof des Schahs penibel genau beschrieben, was Goethe überaus zu schätzen wusste: *„Über ein Jahr hatte sich della Valle in Isphahan aufgehalten und seine Zeit ununterbrochen thätig benutzt, um von allen Zuständen und Verhältnissen genau Nachricht einzuziehen. Wie lebendig sind daher seine Darstellungen, wie genau seine Nachrichten.“* (Goethe, 1952, S. 154) Goethe stellt sodann auf der Grundlage der Nachrichten von Della Valle das Hofleben von Schah Abbas des Großen, das allgemeine Leben in der Hauptstadt Isfahan, den Feldzug gegen die Türken und manches Wichtige und Unwichtige dar. Goethe war voll des Lobes für die kulturelle Vielfalt, religiöse Toleranz und Gastfreundlichkeit im Persien der Safawiden: *„Persien war damals eigentlich ein Land für Fremde; Abbas vieljährige*

*Liberalität zog manchen muntern Geist herbei; noch war es nicht die Zeit förmlicher Gesandtschaften; kühne, gewandte Reisende machen sich geltend.“ (Goethe, 1952, S. 157-158) Und: „Durchaus auch bemerkt man einen besonderen Freisinn in Religionssachen. Nur keinen Mahometaner darf man zum Christentum bekehren; an Bekehrungen zum Islam, die er (Schah Abbas, T.S.) früher begünstigt, hat er selbst keine Freude mehr.“ (Goethe, 1952, S. 159) Trotz der anerkennenden Worte für die Regentschaft Schah Abbas des Großen fällt das Gesamturteil über diesen Herrscher vernichtend aus. Zunächst schreibt Goethe: „Nun bewundern wir, auf welchem hohen Grad von Sicherheit und Wohlstand Abbas, als Selbst- und Alleinherrscher, das Reich erhoben und zugleich diesem Zustand eine solche Dauer verliehen, daß seiner Nachfahren Schwäche, Thorheit, folgeloses Betragen erst nach neunzig Jahren das Reich völlig zu Grunde richten konnten; dann aber müssen wir freilich die Kehrseite dieses imposanten Bildes hervorwenden.“ (Goethe, 1952, S. 160) Dann holt Goethe aus: „Wende man das Gesagte auf Abbas den Großen an, der durch seine funfzigjährige Regierung sich zum einzigen, unbedingt Wollenden seines ausgebreiteten, bevölkerten Reichs erhoben hatte; denke man sich ihn freimütiger Natur, gesellig und guter Laune, dann aber durch Verdacht, Verdruß und, was am schlimmsten ist, durch übel verstandene Gerechtigkeitsliebe irre geführt, durch heftiges Trinken aufgeregt, und, daß wir das Letzte sagen, durch ein schnödes, unheilbares körperliches Übel gepeinigt und zur Verzweiflung gebracht: so wird man gestehen, daß diejenigen Verzeihung, wo nicht Lob verdienen, welche einer so schrecklichen Erscheinung auf Erden ein Ende machten.“ (Goethe, 1952, S. 162-163) Goethes Gesamturteil über Schah Abbas den Zweiten fällt eindeutig negativ aus. Der Despotismus wird als etwas für den Orient Typisches dargestellt und abgelehnt. Spuren dieser Sichtweise finden sich übrigens noch im Werk von Max Weber.⁶⁰ Natürlich geht es nicht darum, den Despotismus zu verteidigen. Vielmehr ist Anlass der Beanstandung, dass er als etwas typisch Orientalisches dargestellt wird, wo er doch in vielen Epochen und Kulturen sich ausbreitete. Doch obwohl Goethes Orientdarstellung in den *Noten und Abhandlungen zum besseren Verständnis des West-östlichen Divans* nicht frei von den gängigen Klischees und Stereotypen bleibt, gelingt es Goethe auf einzigartige Weise, den Orient*

⁶⁰ Vgl. Schluchter, 1987.

so zu würdigen, dass er den Zeitgeist transzendiert. Das berühmteste Zitat aus den *Noten und Abhandlungen* spricht Bände:

„Und so wiederholt sich der Koran Sure für Sure. Glauben und Unglauben theilen sich in Oberes und Unteres; Himmel und Hölle sind den Bekennern und Lägern zugedacht. Nähere Bestimmung des Gebotenen und Verbotenen, fabelhafte Geschichten jüdischer und christlicher Religion, Amplifikationen aller Art, gränzenlose Tautologien und Wiederholungen bilden den Körper dieses heiligen Buches, das uns, so oft wir auch daran gehen, immer von neuem anwidert, dann aber anzieht, in Erstaunen setzt und am Ende Verehrung abnöthigt.“ (Goethe, 1952, S. 28)

Ergänzt wird dieses Zitat durch folgende Feststellung: *„Der Styl des Korans ist, seinem Inhalt und Zweck gemäß, streng, groß, furchtbar, stellenweis wahrhaft erhaben; so treibt ein Keil den andern und darf sich über die große Wirksamkeit des Buches niemand verwundern.“* (Goethe, 1952, S. 29) Goethe rang mit dem Koran, er blieb ihm fremd, aber seine Auseinandersetzung mit dem heiligen Buch der Muslime führte nicht zu Frustration und Ablehnung, sondern mündete in Achtung und Respekt ein. Das Fremde wird in einem langen Prozess des Staunens und Zweifelns von Goethe am Ende in seiner Andersheit anerkannt und so unreduziert erfahren. Schlussendlich anerkennt Goethe im *West-östlichen Divan* auch die arabische Liebesmythologie. Im Gedicht „Musterbilder“ aus dem „Buch der Liebe“ schrieb Goethe:

„Hör` und bewahre

Sechs Liebespaare.

Wortbild entzündet, Liebe schürt zu:

Rustan und Rodawu.

Unbekannte sind sich nah:

Jussuph und Suleika.

Liebe nicht Liebesgewinn:

Ferhad und Schirin.

Nur füreinander da:

Medschnun und Laila.
 Liebend im Alter sah
 Dschemil auf Boteinah.
 Süße Liebeslaune,
 Salomo und die Braune.
 Hast du sie wohl vermerkt,
 Bist im Lieben gestärkt.“ (Goethe, 1819, S. 51)

1.8 Goethe und der *West-östliche Divan*

Goethe bezeichnet in den *Noten und Abhandlungen zum besseren Verständnis des West-östlichen Divan* seinen *West-östlichen Divan* als eine Reise:

„Am liebsten aber wünschte der Verfasser vorstehender Gedichte als ein Reisender angesehen zu werden, dem es zum Lobe gereicht, wenn er sich der fremden Landesart mit Neigung bequemt, deren Sprachgebrauch sich anzueignen trachtet, Gesinnungen zu theilen, Sitten aufzunehmen versteht. Man entschuldigt ihn, wenn es ihm auch nur bis auf einen gewissen Grad gelingt, wenn er immer noch an einem eignen Accent, an einer unbezwinglichen Unbiegsamkeit seiner Landsmannschaft als Fremdling kenntlich bleibt.“ (Goethe, 1952, S. 3-4)

Goethes Phantasiereise in den Orient begann schon als kleines Kind, als er der Mutter beim Vorlesen der Märchen aus tausend und einer Nacht gespannt zuhörte. Motive aus tausend und einer Nacht finden sich, wie die in den USA lehrende Goethe-Expertin Katharina Mommsen in ihrer Dissertation nachwies, in vielen seiner Werke.⁶¹ Doch dabei blieb es nicht: „*Seine Anteilnahme am Islam bekundete sich zu den verschiedensten Zeiten seines Lebens.*“ (Mommsen, 2001, S. 11) Mommsen weist darauf hin, dass es vor allem religiöse Motive waren, die zu einer Beschäftigung mit dem Islam immer wieder anspornten:

61

„Vornehmlich wurde Goethe jedoch zum Koran hingezogen durch religiöse Affinitäten. Hauptpunkte der islamischen Lehre, wie sie der Koran verkündet, stimmten mit seinen eigenen religiösen und philosophischen Überzeugungen überein. Diese Hauptpunkte waren: die Lehre von der Einheit Gottes, die Überzeugung, dass Gott sich in der Natur offenbare und diese Offenbarung durch verschiedene Abgesandte der Menschheit übermittle, das Abweisen von >Wundern< und die Auffassung, dass der Glaube sich in wohlthätigem Wirken erweisen müsse. Diese weitgehende Übereinstimmung Goethes mit den Grundlehren des Islam erzeugten in ihm ein solch intensives Gefühl der Verwandtschaft, dass man sagen darf: ohne diese Affinitäten wäre eines seiner großen Alterswerke, der *West-östliche Divan*, schwerlich entstanden. Mit anderen Worten, die Faszination durch den Islam ließ ihn bis an sein Lebensende nicht mehr los.“ (Mommsen, 2001, S. 25)

Goethe suchte im Islam nach Antworten auf Fragen, die er im Christentum nicht finden konnte. Er nahm eine derart offene Haltung gegenüber der islamischen Religion ein, dass er islamische Glaubensinhalte vorurteilsfrei und d.h. nur mit Argumenten danach prüfte, inwieweit er sie übernehmen mochte. Goethe stand wohl am Rande einer Konversion. Wenn er islamische Glaubensinhalte kritisierte, tat er dies niemals belehrend. Goethe stellte sich beispielsweise in Gegensatz zur Sunna, indem er Widerspruch gegen die vom Propheten Mohammed überlieferten Aussagen zur Rolle der Frauen einlegte. Er zog die irdischen Frauen den Huris im Paradies vor. Goethe äußerte diese Kritik am islamischen Frauenideal aber nicht mit erhobenem Zeigefinger, sondern auf heitere, humorvolle Weise:

„Denn, siehst du, wie die Gläubigen kamen,
 Von dem Propheten so wohl empfohlen,
 Besitz vom Paradiese nahmen,
 Da waren wir, wie er befohlen,
 So liebenswürdig, so charmant,
 Wie uns die Engel selbst nicht gekannt.

Allein der erste, zweite, dritte
 Die hatten vorher eine Favorite;
 Gegen uns warens garstige Dinger,
 Sie aber hielten uns doch geringer;
 Wir waren reizend, geistig, munter –
 Die Moslims wollten wieder herunter.“ (Goethe, zitiert nach Mommsen, 2001, S. 282)

Katharina Mommsen hat in ihrer umfassenden Studie *Goethe und der Islam* sorgfältig analysiert, welche islamischen Glaubensinhalte Goethe sich aneignete und welche er kritisierte. Gegen das islamische Weinverbot erhob Goethe im „Schenkenbuch“ aufgrund der eigenen Gewohnheiten und Erfahrungen beispielsweise Einwände, obwohl er sich bestimmter Gefahren des Alkoholkonsums bewusst war.⁶² Goethe grenzte sich vom Islam ab, indem er sich für eine Wohltätigkeit aussprach, die anders als im Fall der islamischen Almosenpflicht nicht dem Ziel dient, selbst in das Paradies einzutreten: *„Der Divan-Dichter wünscht: Gutes sollte um seiner selbst und nicht um irgendwelcher Zwecke willen getan werden. Hier bekundet sich ein von allem Handelsgeist freier Ethos.“* (Mommsen, 2001, S. 171) Auf der anderen Seite fühlte sich Goethe etwa der islamischen Lehre von der Einheit Gottes sehr nahe. Doch wie immer Goethe zu einzelnen Glaubensfragen Stellung bezog, stets sprach er über den Islam in einem respektvollem Ton und Duktus. Überheblichkeit gegenüber dem Islam war ihm fremd. Goethe nahm die von Mohammed begründete islamische Religion als Religion ernst. Es wäre jedoch einseitig, Goethes Faszination für den Orient auf religiöse Motive zu reduzieren. Ihn faszinierten lebhaftige Muslime: *„Lebendige Eindrücke während der Befreiungskriege gegen Napoleon trugen viel dazu bei, Goethe in seiner Achtung gegenüber den Muslimen zu bestätigen und seine Gedanken auf eine mögliche Annäherung der Religionen zu lenken. Damals kamen unter den verbündeten russischen*

⁶² „Vieles wird sich da und hie
 Uns entgegen stellen.
 In der Liebe mag man nie
 Helfer und Gesellen,
 Geld und Ehre hätte man
 Gern allein zur Spende
 Und der Wein, der treue Mann,
 Der entzweyt am Ende.“ (Goethe, 1819, S. 90)

Truppen auch baschkirische Soldaten nach Weimar. Goethe benutzte die Begegnung mit ihnen zu persönlichen Kontakten.“ (Mommsen, 2001, S. 118) Es war auch das Fremde oder Exotische, von dem Goethe sich angezogen fühlte. Der Kosmos des Islam erschien ihm als eine Welt des Zaubers, der Erotik, der Märchen und der Abenteuer, wie man sie zu Hause kaum mehr erleben kann:

„Will mich unter Hirten mischen,
An Oasen mich erfrischen,
Wenn mit Caravanen wandle,
Schawl, Caffee und Moschus handle.
Jeden Pfad will ich betreten
Von der Wüste zu den Städten.

Bösen Felsweg auf und nieder
Trösten Hafis deine Lieder,
Wenn der Führer mit Entzücken,
Von des Maulthiers hohem Rücken,
Singt, die Sterne zu erwecken,
Und die Räuber zu erschrecken.

Will in Bädern und in Schenken
Heil'ger Hafis dein gedenken,
Wenn den Schleyer Liebchen lüftet,
Schüttelnd Ambralocken düftet.
Ja des Dichters Liebeflüstern
Mache selbst die Huris lüstern.“ (Goethe, 1819, S. 10)

Der für Goethe größte der persischen Dichter Hafis kommt dieserart gleich im ersten Gedicht „Hegire“ ins Spiel. In dem Poeten aus Schiras erkannte Goethe einen Zwillingsbruder.⁶³ Goethe begegnete Hafis als einem Repräsentanten islamischer Kultur

⁶³ „Und mag die ganze Welt versinken,
Hafis mit dir, mit dir allein
Will ich wetteifern. Lust und Pein

somit auf Augenhöhe. Das setzte voraus, dass Goethe sowohl den Wert der eigenen Dichtung als auch den der Dichtung des Hafis einzuschätzen wusste. Goethe kam zu dem Ergebnis, dass sie ebenbürtig seien. Mit Hafis wollte er in einen dichterischen Wettstreit eintreten, in dem er ihn übertreffen, aber nicht vernichten mochte. Und es ist eine offene Frage, ob es Goethe gelungen ist, Hafis noch zu übertreffen. In einem Wettstreit zwischen Meistern ihrer Kunst ist die Versuchung groß, den anderen herabzuwürdigen. Im „Buch des Unmuths“ dichtete Goethe:

„Keinen Reimer wird man finden
Der sich nicht den besten hielte,
Keinen Fiedler der nicht lieber
Eigne Melodieen spielte.

Und ich konnte sie nicht tadeln;
Wenn wir andern Ehre geben
Müssen wir uns selbst entadeln.
Lebt man denn wenn andre leben? (Goethe, 1819, S. 85)

Goethe vernichtete Hafis im *West-östlichen Divan* nicht mit Worten. Der Kampf um Anerkennung war bei Goethe keiner auf Leben und Tod. In dem Wettstreit erlegte er sich Regeln des Anstands und der Fairness auf. Goethe definierte, was gelungene Dichtung ausmacht. Er benannte im Buch des Sängers vier Elemente, die Dichtung zu gelungener Dichtung machen.⁶⁴ Über Hafis Meisterschaft in diesen Dingen dichtete er anerkennend:

„Weiß der Sänger dieser Viere
Urgewalt'gen Stoff zu mischen,
Hafis gleich wird er die Völker

Sey uns den Zwillingen gemein.
Wie du zu lieben und zu trinken
Das soll mein Stolz, mein Leben seyn.“ (Goethe, 1819, S. 44)

⁶⁴ Die vier Elemente eines „ächten Lieds“ seien: Es handelt von der Liebe. Der Klang der Gläser muss ertönen und der Rubin des Weins muss erglänzen. Es wird gekämpft. Es drückt den Unmut des Dichters über Unleidliches und Hässliches aus. Vgl. Goethe, 1819, S. 18-19.

Ewig freuen und erfrischen.“ (Goethe, 1819, S. 19)

Hafis wusste nach Goethe, wodurch große Dichtkunst sich auszeichnet. Doch Goethe lehnte Vergleiche ab. Er wollte die persische Dichtkunst beurteilen, ohne sie mit anderen Dichtungen zu vergleichen. Wenn er also mit Hafis in einen fairen Wettstreit eintreten wollte, dann war es erforderlich, sich den orientalischen Sprachgebrauch anzueignen. Er übernahm in diesem Rahmen Formen der persischen Dichtung. Der *West-östliche Divan* setzt sich aus insgesamt zwölf Büchern zusammen, die persische Titel tragen. Die Inhalte zahlreicher Verse sind von orientalischen Themen geprägt. Dennoch unterscheidet sich Goethes *West-östlicher Divan* formal von den Ghaselen der klassischen persischen Dichtung, was sich durch eine vergleichende Formanalyse leicht demonstrieren ließe. Insofern merkt man ihm den „eigenen Accent“ an. Als Zwillingbruder erkannte Goethe Hafis nicht nur wegen der Dichtkunst, sondern auch wegen ähnlicher Gesinnungen an. Katharina Mommsen hat die Übereinstimmungen im Glaubensverständnis der beiden Dichter klar herausgearbeitet. Gemeinsam sind ihnen die Abgrenzung von der Orthodoxie und ketzerische Ansichten:

„Beide haben aber gelegentlich auch ketzerische Anwandlungen, womit sie Angriffe von Seiten der Strenggläubigen auf sich ziehen. Das heißt, die Orthodoxen bestreiten ihnen die Aufrichtigkeit ihrer Religiosität. (...) Jene Angriffe von Seiten der Orthodoxie hängen auch zusammen mit einem weiteren Kennzeichen der Religiosität beider Dichter: sie bedingt keine Verdüsterung des Lebens; sowohl Hafis als auch Goethe bleiben der Welt zugewandt. Sie bejahen die Welt, ihr Tiefsinn wird nicht gemindert durch Frohsinn, ja gelegentlichen Leichtsin. Typisch für beide Dichter ist das Element der Heiterkeit, worauf Goethes Schlusswendung vom >heitren Bild des Glaubens < hindeutet. (...) Für Goethe war wie für Hafis die Erde kein >Jammertal<.“ (Mommsen, 2001, S. 140)

Nicht nur bei Hafis, sondern in islamischen Gesellschaften insgesamt, ist das diesseitige Leben niemals als ein „Jammertal“ begriffen worden. Das wusste Goethe am islamischen Orient zu schätzen. Er entwickelte im *West-östlichen Divan* in Auseinandersetzung mit dem Islam ein dem Leben zugewandtes, aufgeklärtes

Glaubensverständnis. Über die Rechtgläubigkeit des Hafis wurde gestritten. Im „Buch des Hafis“ lobte Goethe das weise Urteil des Muftis von Istanbul über die Ketzereien des Hafis. In Ebusuud's Fatwa wurden die Verstöße des Hafis gegen orthodoxe Glaubensdogmen zu Kleinigkeiten heruntergespielt, wovon Goethe überaus angetan war. Er dichtete:

„Heiliger Ebusuud, du hast's getroffen.
Solche Heilige wünscht sich der Dichter:
Denn gerade jene Kleinigkeiten
Außerhalb der Gränze des Gesetzes,
Sind das Erbtheil wo er, übermüthig,
Selbst im Kummer lustig, sich bewegt.
Schlangegift und Theriak muß
Ihm das eine wie das andere scheinen,
Tödten wird nicht jenes, dies nicht heilen:
Denn das wahre Leben ist des Handelns
Ew'ge Unschuld, die sich so erweist
Daß' sie niemand schadet als sich selber.
Und so kann der alte Dichter hoffen
Daß die Houris ihn im Paradiese,
Als verklärten Jüngling wohl empfangen.
Heiliger Ebusuud, du hast's getroffen.“ (Goethe, 1819, S. 42)

Der Schiedsspruch des Mufti kann als Beispiel für orientalische Weisheit dienen. Überhaupt grenzte sich Goethe im „Buch des Unmuths“ von der sunnitischen Orthodoxie ab, und zwar im Namen der Aufklärung:

„Glaubst du denn von Mund zu Ohr
Sey ein redlicher Gewinnst?
Ueberlieferung, o du Thor
Ist auch wohl ein Hirngespennst.
Nun geht erst das Urtheil an.

Dich vermag aus Glaubensketten
 Der Verstand allein zu retten,
 Dem du schon Verzicht gethan.“ (Goethe, 1819, S. 98)

Das Gedicht erinnert doch sehr an Kants Wahlspruch der Aufklärung: *„Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Nagel des Verstandes, sondern der EntschlieÙung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! Ist also der Wahlspruch der Aufklärung.“* (Kant, 1783, S. 53)

Goethe stellte sich im *West-östlichen Divan* eindeutig in die Tradition der europäischen Aufklärung. Ihm waren aufklärerische Tendenzen in der islamischen Welt bekannt. Er hatte dabei die Mu`tazeliten vor Augen. Diese vertraten die Auffassung, dass der Koran nicht vom Himmel herabgesandt wurde, sondern, dass er von Menschen gemacht wurde, was bedeutet, dass der Koran nicht wörtlich zu nehmen sei, sondern, dass er historisch interpretiert werden solle. Diese Forderung ist heute noch aktuell. Die Mu`tazeliten unterstellten Menschen einen freien Willen und maÙen der Vernunft eine große Bedeutung gegenüber den Glaubenswahrheiten bei. Im Streit zwischen den Mu`tazeliten und der sunnitischen Orthodoxie schlug sich Goethe auf die Seite der Mu`tazeliten⁶⁵: *„Nach dem Sieg der traditionalistischen Orthodoxie ab dem zehnten Jahrhundert wurde es demnach für Muslime ratsam, >auf den Verstand Verzicht zu tun<. Dagegen erhebt der Dichter des Divans Einspruch, ganz nach dem Grundsatz der islamischen Frühaufklärung, welcher, wie wir gesehen haben, lautete: Gott ist gerecht und sein Wesen entspricht den Postulaten der Vernunft.“* (Mommsen, 2001, S. 316)

Goethes Entwicklung eines aufgeklärten Religionsverständnisses mündete in eine kosmopolitische Glaubenskonzeption ein. Edward Said kritisierte die europäische Trennung von Orient und Okzident. Durch sie würde eine Distanz zwischen „uns“ und „ihnen“ hergestellt und verewigt, wobei das Andere immer abgewertet und als Bedrohung wahrgenommen werde. Bei Goethe gibt es diese Unterscheidung auch, aber

⁶⁵ Vgl. Schimmel, 1990, S. 69-71.

für ihn existierte eine „Einheit von Orient und Okzident“. Im Gedicht „Talismane“ aus dem „Buch des Sängers“ reimte Goethe:

„Gottes ist der Orient
 Gottes ist der Occident
 Nord- und südliches Gelände
 Ruht im Frieden seiner Hände.“ (Goethe, 1819, S. 14)

Goethes religiöse Perspektive ist eine kosmopolitische Perspektive. Hinter ihr steckt eine Utopie. Es ist der Gedanke des friedlichen Zusammenlebens verschiedener Religionen: *„Das war kein Zufall, sondern Ausdruck von den Dichters Bemühen um die Überbrückung feindlicher Gegensätze, um die Versöhnung der einander scheinbar polar entgegengesetzten geistigen Welten, ein Friedensprogramm, wie es sich noch im kleinsten Detail des West-östlichen Divans bekundet.“* (Mommsen, 2001, S. 420) Goethe hatte einen Wunschtraum, den, wie Katharina Mommsen anmerkt, die Menschheit bisher nicht verwirklicht hat. Goethes Reise in den Orient war eine der Erkenntnis. Er entwickelte in Auseinandersetzung mit der islamischen Religion ein aufgeklärtes und kosmopolitisches Glaubensverständnis.

1.9 Unreduzierte Erfahrung des islamischen Universums

Nicht nur Kritisierte, wie Bernard Lewis⁶⁶, selbst, sondern auch andere Orientalisten haben Said's Kritik an ihr als zu pauschal zurückgewiesen. Nicht alle orientalistischen Forschungen hätten dem Ziel gedient, den Orient zu beherrschen. Nichtsdestoweniger kann Goethes *West-östlicher Divan* ein Modell dafür sein, wie der islamische Orient unvoreingenommen und so unreduziert erfahren werden kann. Goethe fühlte sich von der fremden Kultur angezogen, d.h. er nahm sie nicht als Bedrohung wahr und war neugierig auf sie. Goethes Unvoreingenommenheit und Neugierde waren eine notwendige Bedingung, um die fremde Kultur unreduziert erfahren zu können. Dies ermöglichte ihm, die im Okzident von sozialen und religiösen Vorurteilen geprägten überlieferten Orientbilder zu transzendieren. Er entdeckte mit dem europäischen

⁶⁶ Vgl. The New York Review of Books vom 12.8.1982.

Common sense nichtidentische Bilder vom islamischen Orient. Seine Auseinandersetzung mit islamischen Themen diene nicht dem Ziel, europäische Vorurteile über den Islam zu bestätigen. Zwar neigte Goethe zuweilen zur Bildung romantischer Klischees, aber dennoch verklärte, idealisierte und verherrlichte er den islamischen Orient nicht. Goethe geißelte den Despotismus, und mit Timur Lenk suchte er sich im *West-östlichen Divan* gerade einen passenden Despoten für seine kritischen Anmerkungen aus. Goethe räumte dem Objekt Vorrang ein. Folglich war Goethes Auseinandersetzung mit dem Islam lebendig. Die größte Leistung Goethes war es, die Frühaufklärung im Islam zu erkennen und zu würdigen. Dieser Teil der islamischen Geschichte ist das Nichtidentische, das mit den überlieferten Orientbildern unvereinbar ist. Das anhand der Auseinandersetzung mit der islamischen Aufklärung entwickelte aufgeklärte Glaubensverständnis bettete Goethe in einen religiös motivierten Kosmopolitismus ein. Aus Glaubensketten könne sich der Mensch alleine durch die Vernunft befreien. Das ist Goethes politischer Universalismus.

Keine traditionelle Gesellschaft kann vor den Augen der europäischen Aufklärung bestehen. Gleichwohl konnte Goethe die islamischen Kulturen als achtbare beschreiben. Er verriet dabei die europäische Aufklärung nicht, indem er die aufklärerischen Traditionen in islamischen Gesellschaften hervorhob und sich auf diese bezog. In diesem Punkt kann an Rawls' Philosophie angeknüpft werden. Rawls entwirft im *Recht der Völker* als Beispiel für eine achtbare Gesellschaft ein fiktives Kazanistan. Er hat dabei das ottomanische Reich als historisches Vorbild vor Augen. Ich meine dies gilt noch mehr für die Zeit der arabischen Hochkulturen, insbesondere für das maurische Spanien. Es ist sinnvoll, die islamischen Hochkulturen als achtbare Gesellschaften zu bezeichnen. Und genau dies machte Goethe. Er hatte eine Hochachtung vor der islamischen Kultur. Gibt es eine Dialektik von Eigenem und Fremden in Goethes „West-östlichen Diwan“? Goethe nennt seine Hinwendung zum Islam Hedschra. Hedschra bezeichnet die Flucht von Mohammed und seinen Anhängern von Mekka nach Medina im Jahre 622. Bei Goethes Reise in den Orient handelt sich also um eine Flucht. Wenn dies so ist, stellt sich die Frage, was ihm am Okzident so unerträglich war, dass er flüchten musste? Im *West-östlichen Diwan* befindet sich keine offene Kritik an der eigenen Gesellschaft, aber sein Hang zur politischen Aufklärung und zum

Kosmopolitismus kann so interpretiert werden, dass ihm die eigene Lebenswelt zu eng wurde. Die eigene Gesellschaft wurde Goethe zum Fremden. Deshalb sucht er nach seinem Glück in der Fremde. Bei Goethe wird das Eigene durch das Fremde geschärft und erweitert. Das Fremde, das durch Hafis repräsentiert wird, wird nicht entwertet. Goethe sorgt sich um die ganze Menschheit. Er denkt an dieser Stelle nicht nationalstaatlich, sondern kosmopolitisch. Durch seine Beschäftigung mit dem Islam fand Goethe zum Eigenen. Das ist der dialektische Umschlag im Verhältnis von Eigenem und Fremden bei Goethe. Er anerkannte die Andersheit des Anderen.

Zu den drei Menschheitsproblemen

In diesem Teil der Studie befasste ich mich mit den drei wichtigsten Menschheitsproblemen. Das erste Menschheitsproblem ist, dass Kriegsverbrechen und Genozide immer wieder geschehen. Es wird untersucht, welchen Beitrag die kosmopolitische Kritische Theorie bei der Erforschung der Ursachen von Auschwitz oder Ähnlichem leisten kann. Die ungerechte Verteilung des Reichtums und die weitverbreitete Armut auf der südlichen Halbkugel der Erde sind das zweite Menschheitsproblem. Anhand einer Auseinandersetzung mit Rawls' Theorie der Gerechtigkeit wird ein Maßstab für die kosmopolitische Soziologie entwickelt, wie die extremen sozialen und ökonomischen Ungleichheiten auf der Erde neuvermessen werden können. Das dritte Menschheitsproblem bezieht sich auf den Klimawandel und mit ihm auf zukünftige ökologische Ungleichheiten. Es wird herausgearbeitet, welche Rolle die Kritische Theorie bei der Erforschung des Klimawandels spielen kann. Indem sich die kosmopolitische Kritische Theorie auf diese drei Menschheitsprobleme konzentriert, macht sie der Sinologie, Afrikanistik, Orientalistik usw. ihren Forschungsgegenstand nicht streitig.

1 Das erste Menschheitsproblem: Dass Auschwitz nicht sich wiederhole

In den achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts wurde in Deutschland im sogenannten „Historikerstreit“ debattiert, was das Einzigartige am Holocaust gewesen sei. Es hatte sich im Diskurs damals die grundsätzliche Erkenntnis durchgesetzt, dass der Holocaust einzigartig ist. Wenn aber kein Verbrechen mit dem Holocaust vergleichbar ist, dann folgt daraus, dass Auschwitz sich nicht wiederholt hat. Die Behauptung, Auschwitz sei einzigartig in der Weltgeschichte, hat den Blick darauf verstellt, dass es zahlreiche Genozide seit Ende des Zweiten Weltkriegs gegeben hat, ohne dass wir merkten, dass Ähnliches wie Auschwitz immer wieder geschehen ist. In Wirklichkeit war die zweite Hälfte des barbarischen zwanzigsten Jahrhunderts voll von solchen Wiederholungen. Eine kosmopolitisch orientierte Soziologie erforscht die Ursachen von Massenmorden wie den Holocaust und macht Vorschläge, wie diese zu verhindern sind.

1.1 Tatsachenaussage und Werturteil in der Holocaust-Forschung

Der Historiker Sönke Neitzel hat eine scheinbar sehr interessante Quelle für die Militär- und Holocaust-Forschung entdeckt. Es handelt sich um Abhörprotokolle von deutschen Kriegsgefangenen in britischen und amerikanischen Gefangenenlagern während des Zweiten Weltkriegs. Diese Quelle sei deshalb von so grundlegender Bedeutung für die Erforschung des Zweiten Weltkriegs und des Holocausts, weil die Soldaten anders als etwa in späteren Gerichtsverfahren der Bundesrepublik Deutschland frei und offen über das sprechen würden, was sie im Krieg erlebt hatten. Deshalb werde deutlicher, was sie über den Krieg, die Vernichtung der europäischen Juden und den Nationalsozialismus dachten. Es werde deutlich, dass Soldaten, ohne schrittweise an das Töten gewöhnt werden zu müssen, gerne und leidenschaftlich gegnerische Flieger abschossen, an der Front auf gegnerische Soldaten schossen usw..⁶⁷ Diese wichtigen Ergebnisse der Auswertung der Abhörprotokolle werden dem Leser leider nicht ohne Polemik vorgelegt. Die beiden Autoren der Studie *Soldaten. Protokolle vom Kämpfen, Töten und Sterben*, die zu einem Bestseller wurde, provozieren nämlich am Ende ihrer Schrift den Leser sowie Historiker und Soziologen: „Wird es einer historischen oder soziologischen Analyse der Gewalt jemals möglich sein, in Betrachtung ihres Gegenstands die moralische Gleichgültigkeit zu entwickeln, die ein Quantenphysiker gegenüber einem Elektron hat?“ (Neitzel; Welzer, 2011, S. 422) Soll man auf diese Utopie als Sozialwissenschaftler, der sich mit der Gewalt im 20. Jahrhundert auseinandergesetzt hat, ernsthaft eingehen? Soll man sich provozieren lassen? Auf der anderen Seite ist zu bedenken, dass das Buch auf reges Interesse beim Publikum stieß. Darf man vor diesem Hintergrund so etwas unkommentiert lassen? Sorgen muss man sich in einer Hinsicht nicht machen. Sönke Neitzels und Harald Welzers Utopie der Gewaltforschung wird, solange es Menschen sind, die die Gewalt erforschen, nämlich niemals verwirklicht werden können. Es wäre ein Leichtes zu demonstrieren, dass Emotionen, moralische Kategorien und gesellschaftliche Vermittlungen auch in die Studie von Neitzel und Welzer eingehen. Einer kritischen Theorie der Gewalt fällt es im Traum nicht ein, Genoziden und Kriegsverbrechen mit moralischer Gleichgültigkeit zu begegnen. Entrüstung über und Kritik an der Gewalt schränken die Erkenntnisfähigkeit des forschenden Subjekts nicht ein. Ich möchte anhand von zwei Zitaten die Diskussion zum Verhältnis von Tatsachenaussage und Werturteil im Kontext des Holocaust beenden.

⁶⁷ Vgl. Neitzel; Welzer, 2011.

Horkheimer schrieb einst: „*Wenn man geschichtliche Dinge >wissenschaftlich< darstellt und etwa über Caligulas und Hitlers Schandtaten ohne Empörung, >distanziert<, spricht, dann verfälscht man die Geschichte.*“ (Horkheimer, 1988, S. 385) Siri Hustvedt betont: „*Der im Ton versöhnliche (William, T.S.) James war nichtsdestoweniger fest davon überzeugt, gefühlloses Denken sei pervers.*“ (Hustvedt, 2010, S. 154) Eine totale Distanz vom Forschungsobjekt, wie sie Welzer und Neitzel zu fordern scheinen, ist weder wünschenswert noch möglich. Gerade bei so furchtbaren Gegenständen wie den Holocaust bleibt das Verhältnis von Nähe und Distanz im Forschungsprozess bis zum Forschungsende heikel.

1.2 Zur Dialektik von Situation und Intention

Mit der Forderung, das Denken und Handeln so einzurichten, dass Auschwitz nicht sich wiederholt, hat Adorno eine Vorentscheidung getroffen. Indem er behauptet, dass mörderisches Handeln ein bestimmtes Denken voraussetzt, schlägt sich Adorno auf die Seite derjenigen, die in der Holocaust-Forschung als Intentionalisten bezeichnet werden. Schon in den *Minima Moralia* sprach Adorno von einem Denken, das tödliche Gewalt nach sich ziehen könne: „*Das Zufallsgespräch mit dem Mann in der Eisenbahn, dem man, damit es nicht zu einem Streit kommt, auf ein paar Sätze zustimmt, von denen man weiß, dass sie schließlich auf den Mord hinauslaufen müssen, ist schon ein Stück Verrat.*“ (Adorno, 1951, S. 21) Gedanken, die auf Mord hinauslaufen, seien Bestandteil einer bestimmten Persönlichkeitsstruktur. Für Autoren wie Adorno oder Erich Fromm war es selbstverständlich, dass die nationalsozialistische Bewegung deshalb erfolgreich war, weil die Charakterstruktur vieler Deutscher sie dazu prädestinierte, zu Anhängern dieser Bewegung zu werden. Adorno und Fromm sprachen beide vom autoritären Charakter. Weitere Charaktere werden hinzugefügt. Der manipulative Charakter bei Adorno und der nekrophile Charakter bei Fromm werden als eine Erklärung für die Umsetzung des Massenmordes an den Juden herangezogen.⁶⁸ Auf der anderen Seite gehen aber einige Gewaltforscher davon aus, dass nicht spezifische Denkmuster und Persönlichkeitsstrukturen Genozide und Kriegsverbrechen ermöglichen, sondern dass

⁶⁸ Vgl. Adorno, 1950 u. vgl. Fromm, 1973.

bestimmte Situationen das tödliche Handeln auslösen. Neitzel und Welzer begründen das so:

„Mithin scheint die Situation viel entscheidender für das, was Menschen tun, als die Persönlichkeitseigenschaften, die sie in diese Situation hineinbringen. Dieser Befund wird auch durch die inzwischen etablierte Erkenntnis gestützt, dass man weder Antisemit sein musste, um Juden zu töten, noch eine altruistische Persönlichkeit, um Juden zu retten. Es war für beides völlig ausreichend, sich in einer sozialen Situation zu finden, in der das eine, oder das andere gefordert erschien. Ist allerdings eine entsprechende Entscheidung erst einmal getroffen und in die Tat umgesetzt, verläuft alles weitere nach Pfadabhängigkeiten.“ (Neitzel; Welzer, 2011, S. 44)

Entsprechend lehnen Neitzel und Welzer intentionalistische Erklärungen für den Holocaust ab. An dieser Stelle wird deutlich, dass sich die Holocaust-Forschung zwischen zwei Extremen bewegt. Das eine Extrem ist die Behauptung, dass „tödliche Situationen“ für die Durchführung des Massenmordes an den Juden verantwortlich waren.⁶⁹ Das andere Extrem ist die Behauptung, dass spezifische Mentalitäten und Denkweisen das massenmörderische Handeln möglich gemacht haben.⁷⁰ Beide Extrempositionen stehen in einem strikten Ausschlussverhältnis. Entweder ist das eine richtig oder das andere. Eine sowohl-als-auch-Position bliebe widersprüchlich. Kann daraus die Schlussfolgerung gezogen werden, dass das Verhältnis von Situation und Intention in Völkermorden und Kriegsverbrechen ein dialektisches ist? Kann man bei einer Erklärung der Shoa auf die situationsspezifischen Bedingungen rekurren, ohne zugleich Annahmen über die Intentionen der Handelnden zu machen? Kann man den Holocaust mit Hilfe von spezifischen Mentalitäten verstehen, ohne den situativen Hintergrund zu berücksichtigen? Wenn dies nicht möglich ist, dann könnte daraus die Schlussfolgerung gezogen werden, dass der eine Gegensatz im anderen Gegensatz

⁶⁹ Der erste Historiker, der diese Theorie in der Holocaust-Täter-Forschung vertrat, war Christopher Browning. Vgl. Browning, 1992.

⁷⁰ Eine solche Position vertreten u.a. Klaus-Michael Mallmann und Stefan Klemp. Vgl. Mallmann, 2002 u. vgl. Klemp, 1998.

enthalten ist. Um auf diese Fragen Antworten zu finden, beginne ich mit der Interpretation der oben zitierten Textstelle von Neitzel und Welzer.

Die Situation scheine für das Tun von Menschen viel entscheidender zu sein als die Persönlichkeitseigenschaften. Das bedeutet, dass die Persönlichkeitseigenschaften weniger, aber nicht gar nicht entscheidend sind. Weshalb räumen Neitzel und Welzer den Persönlichkeitseigenschaften einen – wenn auch geringen - Stellenwert für das Handeln von Menschen ein? Die Antwort auf diese Frage lautet, dass eine Erklärung des Holocaust nicht ohne Berücksichtigung der Charakterstruktur der Täter möglich ist. Es ist unzutreffend, was Neitzel und Welzer behaupten. Nicht jeder NSG-Täter war Antisemit und nicht jeder Judenretter hatte altruistische Motive, was aber nicht bedeutet, dass beides im Zweiten Weltkrieg typisch war. In der Tat waren viele der Täter Antisemiten⁷¹ und viele der wenigen Judenretter hatten altruistische Motive⁷², wenn sie Juden heimlich versteckten. Neitzels und Welzers Behauptung wird dadurch unwahr, dass es in der Holocaust-Forschung nicht konsensfähig ist, dass der Antisemitismus bei der Vollstreckung des Holocausts eine nachgeordnete Rolle spielte und dass der Altruismus kein zentrales Motiv bei Rettung von Juden war. Der nächste Satz formuliert die Extremthese: *„Es ist für beides völlig ausreichend, sich in einer sozialen Situation zu finden, in der das eine, oder das andere gefordert erschien.“* Demnach spielten die Charaktereigenschaften gar keine Rolle für das Befolgen von Mordbefehlen bei der Durchführung der „Endlösung“. Können Neitzel und Welzer diese radikale These konsequent durchhalten? Was zeigt eine genaue Analyse des Textes von Neitzel und Welzer in bezug auf die Motive von NS-Tätern? Wenn das Verhältnis von Situation und Intention ein dialektisches ist, dann müssen intentionalistische Annahmen im Text von

⁷¹ In intentionalistischen Theorien des Holocaust wird zumeist davon ausgegangen, dass antisemitische Denkweisen in den Tätereinheiten verbreitet waren. Ein Beispiel für eine solche Theorie wäre der Aufsatz von Mallmann „Der Einstieg in den Genozid. Das Lübecker Polizeibataillon 307 und das Massaker in Brest-Litowsk Anfang Juli 1941“. Vgl. Mallmann, 1999.

⁷² In der Erforschung der Motive von Judenrettern während des Zweiten Weltkriegs ist eine Pluralisierung zu beobachten. Eva Fogelman nimmt an, dass der Altruismus ein Hauptmotiv bei der Rettung von Juden war. Sie schreibt: *„Ich behaupte, dass ein Rettungsakt kein abweichendes Verhalten der Frauen, Männer und Kinder war, die ihn vollzogen, d.h. kein Verhalten, das erst durch die grässlichen Bedingungen des Zweiten Weltkriegs verursacht wurde. Ebensowenig lässt sich das Handeln der Menschen auf ein unbewusstes Streben nach dem Tod zurückführen. Vielmehr ist der Rettungsakt, wie ich meine, ein Ausdruck von Werten und Überzeugungen, die im Innersten einer Person wurzeln. Dieser Kern der Persönlichkeit, der in der Kindheit geprägt wird, kam während des Holocaust in einem Rettungsakt zum Ausdruck und wirkte auch in den Nachkriegsjahren fort. (...) Ich möchte dem Altruismus seinen guten Namen zurückgeben.“* (Fogelman, 1994, S. 16-17)

Neitzel und Welzer enthalten sein. Man muss nicht lange suchen, um fündig zu werden: *„Aber die nationalsozialistische Moral hat viele Soldaten mit der ganz selbstverständlichen Überzeugung ausgestattet, dass die Juden ein objektives Problem darstellen, für das eine Lösung gefunden werden muss. Exakt dies ist Teil des Referenzrahmens, in den sie die Geschehnisse einordnen, über die sie sich wechselseitig berichten. Daher kritisierten die Soldaten meistens nicht die Tatsache, dass der Massenmord tatsächlich stattfindet, sondern die Umstände seiner Durchführung. (...) Auch im folgenden Zitat wird deutlich, dass die Judenverfolgung und –vernichtung als sinnvoll betrachtete wird, die konkrete Umsetzung aber auf Kritik stößt.“* (Neitzel; Welzer, 2011, S. 167) Die allermeisten Soldaten, die sich in dem britischen Gefangenenlager zu der Vernichtung der europäischen Juden äußerten, waren an den Erschießungen selbst nicht beteiligt. Dennoch wird deutlich, dass sie eine ideologische Überzeugung besaßen, die dazu führte, dass die Ermordung der Juden akzeptiert wurde, obwohl man mit der Art und Weise des Tötens nicht einverstanden war. Die innere Haltung der Soldaten sei verantwortlich dafür, dass der antijüdische Massenmord geduldet wurde. Die ideologische Duldung des Tötens hatte die praktische Auswirkung, dass gegen sie nicht protestiert wurde oder dass nicht eingegriffen wurde. Nach Neitzel und Welzer sind Intentionen handlungsrelevant. Überdies habe es ihre nationalsozialistisch geprägte „moralische“ Überzeugung nach Welzer wahrscheinlich gemacht, dass entsprechende Mordbefehle von den direkten Tätern befolgt wurden.⁷³ Es waren demnach bestimmte Denk- und Wahrnehmungsweisen, die die Umsetzung und Akzeptanz der „Endlösung“ voraussetzte. Welzer und Neitzel können ihre Behauptung, dass ausschließlich spezifische Situationen Genozide ermöglichen, nicht konsequent durchhalten. Liegt das daran, dass die beiden einfach nur inkonsequent argumentieren und logische Widersprüche in Kauf nehmen? Die hier vertretene These ist, dass sie zur Erklärung des Holocaust intentionalistische Annahmen heranziehen müssen.

Nun muss untersucht werden, ob intentionalistische Theorien des Holocaust ohne Annahmen über die spezifische Situation des Tötens auskommen. Als Super-Intentionalist gilt Daniel Jonah Goldhagen, der in *Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust* 1996 die Extremthese vertreten hatte, dass

⁷³ Vgl. Welzer, 2005.

die deutschen Täter die Juden weitgehend freiwillig umbrachten, weil sie von einem in Deutschland historisch gewachsenen eliminatorischen Antisemitismus besessen waren.⁷⁴ Goldhagen wurde in den Medien in Grund und Boden kritisiert, und so ist es kein Wunder, dass auch Neitzel und Welzers Soldaten-Buch polemische Bemerkungen zu Goldhagen enthält.⁷⁵ Inzwischen hat Goldhagen eine neue Studie über Genozid-Täter vorgelegt⁷⁶, die ich hier besprechen werde, um zu demonstrieren, dass intentionalistische Theorien des Holocaust gleichzeitig auch Annahmen über die situationsspezifischen Bedingungen von Völkermorden und Kriegsverbrechen machen müssen, wenn sie diese erklären wollen.

Die beiden Fragen, die Goldhagen in seiner jüngsten Studie beantworten möchte, sind die, wie Völkermord entsteht und wie er zu verhindern ist. Er bezieht sich dabei nicht nur auf den Holocaust, sondern auf mehr oder weniger alle Völkermorde im zwanzigsten Jahrhundert. Seine Grundthese ist intentionalistisch: *„Täter sind immer davon überzeugt, dass sie gute Gründe haben, ihre Opfer umzubringen.“* (Goldhagen, 2009, S. 48) Gelingt es Goldhagen aber, vollständig von den situationsspezifischen Bedingungen zu abstrahieren, wenn er die Genese von Massenmorden erklären will? Die situationsspezifischen Bedingungen von Völkermorden sind häufig die des Krieges. Goldhagen formuliert die Extremthese, dass Völkermorde so gut wie gar nichts mit den Kriegsumständen zu tun haben: *„Viele Massaker hatten wenig oder nichts mit dem Krieg zu tun.“* (Goldhagen, 2009, S. 55) Goldhagen kann an dieser These nicht konsequent festhalten, denn gleichzeitig behauptet er: *„Krieg kann die Massenvernichtung und – eliminierung verhasster oder unerwünschter Menschen begünstigen.“* (Goldhagen, 2009, S. 52) Die Kriegsbedingungen sind also doch ein Faktor, der eine Rolle spielen kann, wenn es um die Durchführung von Völkermorden geht. Die Verwendung des Wortes

⁷⁴ Vgl. Goldhagen, 1996.

⁷⁵ *„Das ist der klassische Weltanschauungskrieger, so wie ihn sich Daniel Goldhagen wahrscheinlich vorgestellt hat: ein antisemitischer Überzeugungstäter, von eliminatorischen und gewaltpornographischen Wahnvorstellungen getrieben, der alles daran setzt, die Juden auszurotten.“* (Neitzel; Welzer, 2011, S. 294) Diese Darstellung Goldhagens Täterbilds vereinfacht Goldhagens Position erheblich. Goldhagen differenziert zwischen verschiedenen Tätertypen, die sich zwar in ihrem Handeln, nicht aber in ihrer antisemitischen Disposition unterscheiden würden. Neitzel und Welzer behaupten selbst, dass die Ermordung der Juden auf Zustimmung bei vielen der verhörten Soldaten stieß, weil die Ermordung der Juden zu ihrem Referenzrahmen passte. Neitzel und Welzer haben mehr Gemeinsamkeiten mit Goldhagen als sie wahrhaben wollen.

⁷⁶ Vgl. Goldhagen, 2009.

kann anstelle von muss, macht es notwendig, nach weiteren Textstellen zu suchen, in denen Goldhagen Annahmen über die Situationen von Genoziden macht. Er hat das gute Argument auf seiner Seite, dass es Völkermorde gab, die stattfanden, ohne dass irgendwelche kriegerischen Handlungen damit verbunden gewesen wären. Die Frage ist, inwieweit Völkermorde ohne Kriegszustand situationsspezifisch zu deuten sind. Goldhagen tut dies. Auf Seite 374 schreibt er: *„Dämonisierende oder entmenslichte Grundüberzeugungen, darunter Hass, Vorurteile und Wahnvorstellungen, legen mit ihrer Logik nahe, dass die schädlichen Eigenschaften der jeweiligen Menschen neutralisiert werden sollten. Doch können solche Überzeugungen auch – abhängig von persönlichen, sozialen und, am allerwichtigsten, politischen Voraussetzungen, Umständen und Gelegenheiten – sich milder oder schärfer äußern und eine mehr oder weniger geeignete Anleitung zum Handeln sein.“* (Goldhagen, 2009, S. 374) Völkermord bedarf dieser Formulierung zufolge bestimmter Situationen (Voraussetzungen, Umstände und Gelegenheiten), um überhaupt stattfinden zu können. Die situationsspezifischen Bedingungen entfalteten demnach eine Eigengesetzlichkeit und Eigendynamik, die unabhängig von den jeweiligen Intentionen der Akteure sei. Die Entstehung und Entwicklung eliminatorischer Einstellungen sei ebenfalls situationsabhängig: *„Zwar lässt sich ein NS-ähnlicher Diskurs, der ein anderes Volk als das Böse schlechthin darstellt, nicht überall erzeugen, doch zeigt der Konflikt zwischen Tutsi und Hutu auch, dass unter günstigen Umständen, wie sie in Zentralafrika vorlagen (eine geteilte Gesellschaft, erhebliche Ungleichheit und heftige Konflikte über Ressourcen, Herrschaft einer Gruppe über die andere – ursprünglich die der Tutsi über die Hutu – sowie entschieden böswillige Politiker und Propagandisten), dass unter solchen Umständen derartige Auffassungen in einer Generation entwickelt, vertieft, weitergegeben und dann verstärkt werden können, wenn die anschließende Gewalt die Voraussetzungen und Behauptungen des eliminatorischen Diskurses zu bestätigen scheint.“* (Goldhagen, 2009, S. 317) Diese Textstelle ist auch schon des Rätsels Lösung. Die Denkweisen von Menschen werden durch Situationen beeinflusst. In das Denken gehen situative Besonderheiten ein. Die Textstelle belegt, dass eine Bezugnahme auf die situationsspezifischen Bedingungen bei einer Erklärung von Völkermorden berechtigt ist. Aber die Bezugnahme auf ihr Gegenteil, die Intentionen von Tätern ist ebenfalls berechtigt. Das Verhältnis von Situation und Intention tritt in bestimmte Konstellationen.

Eine adäquate Soziologie der Genozide erforscht solche Konstellationen von Situation und Intention. Es gibt keine Situationen, die zwangsläufig hervorrufen, dass eine beliebige Gruppe von Menschen eine andere beliebige Gruppe von Menschen umbringt. Umgekehrt gilt, dass sich die Art und Weise, wie sich Denkweisen und Mentalitäten auf das Handeln auswirken, in konkreten Situationen entscheidet. Wie war also die Konstellation von Situation und Intention bei der Vollstreckung des Holocaust?

Jonathan Littell hat in seinem Roman *Die Wohlgesinnten* einen Täter der Shoa und seine vom Nationalsozialismus geprägte Umwelt ausführlich portraitiert. Anhand einer Kritik von Littell's Romanfigur soll entwickelt werden, wie das Verhältnis von Situation und Intention im Holocaust zu bestimmen ist. In der Literatur ist es möglich, dass auszudrücken, was in anderen Quellen nicht gesagt wird. Die Romanfigur des Maximilian Aue kann all das aussprechen, was in den Gerichtsprozessen gegen Holocaust-Täter verschwiegen wurde. Der Roman ist ein reizvoller Versuch, sich in die Person eines Angehörigen einer „Einsatzgruppe“ hineinzusetzen und das mit Worten zu beschreiben, was er über seine Taten gedacht und gesagt hat und wie er dabei gefühlt hat. Zu fragen ist, ob es Littell gelungen ist, ein überzeugendes Portrait von den Vollstreckern der „Endlösung“ zu zeichnen.

Die Wohlgesinnten ist die fiktive Geschichte eines SS-Mannes und SD-Angehörigen, die von ihm selbst erzählt wird. Er schreibt seine Erinnerungen an seine „Einsätze“ während des Zweiten Weltkriegs ausführlich auf. Er hat ein phänomenales Gedächtnis. Er erinnert sich an Landschaften, Städte, Dialoge und viele andere Dinge peinlich genau. Die Gedächtnisleistungen des Maximilian Aue sind unrealistisch. Dies ist der erste Kritikpunkt an Littell's Roman. Aue wuchs teils in Deutschland, teils in Frankreich auf. Schon dadurch unterscheidet er sich von anderen deutschen Tätern seiner Generation und kann nicht als typisch gelten. Er ist besessen von der Liebe zu seiner Zwillingschwester, die er als erwachsener Mann begehrt. Er schläft mit Männern, weil er sich in dieser Lage in die Position seiner Schwester hineinversetzen will. Er will spüren, wie es für sie wäre, wenn sie von einem Mann geliebt wird. Seine Inzestwünsche beschreibt Littell detailliert. Dieses ungewöhnliche Tribschicksal unterscheidet Aue von typischen Altersgenossen. Die schamlosen Beschreibungen der

Perversionen von Aue sind unerträglich. Was Littell dem Leser zumutet, ist auch nach der sexuellen Revolution starker Tobak. Zur Zeit des Romangeschehens herrschte eine andere Sexualmoral als heute. Es ist unwahrscheinlich, dass damals derart schamlos über verbotene sexuelle Wünsche gesprochen wurde, wie es in *Die Wohlgesinnten* der Fall ist. Aue hasst seine französische Mutter, seitdem sie ihren Vater für tot erklären ließ, und seinen Stiefvater. Während eines Besuchs bei ihnen werden die beiden mit einer Axt umgebracht. Der Autor lässt offen, wer der Täter war. Doch eigentlich kommt als Täter nur Aue in Frage. Die kriminalistischen Untersuchungen zu dem Fall werden von Himmler höchstpersönlich unterbunden. Der Elternmord ist ungewöhnlich. Die von Littell erzählte Lebensgeschichte des Maximilian Aue macht deutlich, dass er kein repräsentativer Holocaust-Täter ist. Aue ist im Roman promovierter Jurist, obwohl er lieber Literatur und Philosophie studiert hätte.

Im Zweiten Weltkrieg wird Aue als Angehöriger der „Einsatzgruppe C“ zunächst in der Ukraine verwendet. Er ist Augenzeuge von Massenerschießungen von Juden. Bei Kiew wird er selbst als Schütze eingesetzt. Später verlegt er dann im Kaukasus verhältnismäßig ruhige Zeiten. Nachdem er sich bei Kameraden und Vorgesetzten unbeliebt gemacht hatte, wird er nach Stalingrad strafversetzt. Dass er ausgerechnet nach Stalingrad kam, ist nicht sehr realistisch. Im Kessel von Stalingrad erhält er einen Kopfschuss, den er überlebt. Auch das ist nicht gerade realistisch. Während seiner Genesung fährt er nach Frankreich und besucht bei dieser Gelegenheit wie erwähnt seine Mutter und ihren Mann. Nach der Rekonvaleszenz erhält er neue Aufgaben. Er wird von den Offiziellen als Held von Stalingrad gefeiert und befördert. Nun soll er die Arbeitsleistung der Häftlinge aus den Konzentrationslagern erforschen. Er macht eine Inspektionsreise nach Polen, wo er Auschwitz und andere Konzentrationslager besucht. Aue hat dienstlich Kontakte zu höchsten Stellen. Littell charakterisiert NS-Größen wie Best, Ohlendorf, Himmler, Eichmann und Speer, da Aue mit diesen dienstlich zu tun hat. Es wird noch zu klären sein, ob es Littell gelingt, diese Personen realistisch darzustellen. Aue erlebt in Berlin den Bombenkrieg. Gegen Ende des Krieges flüchtet er auf das Land, wo er unter starkem Alkoholeinfluss im verlassenen Haus seiner Schwester pervers fantasiert. Aue trinkt regelmäßig Alkohol. Bei so gut wie jeder Gelegenheit wird angestoßen. Schließlich wird Aue gegen Ende des Krieges auf eigene

Faust zum Mörder. In einer Kirche spielte ein Mann auf der Orgel Bach. Das kann Aue nicht ertragen und erschießt den Mann einfach. Nachdem er anlässlich einer Ordensverleihung dem „Führer“ im „Führerbunker“ in die Nase biss, erschießt Aue auf der Flucht kurz vor Ende des Krieges auch seinen einzigen Freund Thomas. An dieser Stelle kann die Zusammenfassung abgeschlossen und zur Ausgangsfrage zurückgekehrt werden: Wie war das Verhältnis von Situation und Intention, wenn Aue tat, was von ihm in der „Einsatzgruppe“ erwartet wurde? Wie erklärt sich Aue sein eigenes Handeln?

Aue behauptet im Roman immer wieder, dass er den Massenmord an den Juden für keine geeignete „Lösung der Judenfrage“ hält. Dass es ein Problem mit den Juden gäbe, steht für Aue außer Zweifel. Er hat antisemitische Vorurteile. Er verwendet den Begriff Jude manchmal als Schimpfwort. Beispiel für das Vorhandensein von antisemitischen Vorurteilen wäre etwa die Textstelle, in der Aue von dem „unvermeidlichen Geschrei der Juden in New York“ salbadert.⁷⁷ Doch diese antisemitischen Vorurteile spielen in dem Roman keine Rolle für die Entscheidung, das zu tun, was von Aue erwartet wurde. Aue hat in dem Roman kein Motiv, die Juden zu erschießen. Sein Handeln ist frei von Intentionen und resultiert ausschließlich aus der Situation, in der er eben das tut, was von ihm erwartet wird. Aue tut stets das, was von ihm von Vorgesetzten erwartet wird. Er stellt sich nie die Frage, ob er auch anders hätte handeln können. Er denkt niemals an Alternativen. Aue erklärt sich sein eigenes Handeln bei den Erschießungen so:

„Ich glaubte, die Reaktionen der Männer und Offiziere während der Erschießungen jetzt besser verstehen zu können. Wenn sie litten, wie ich während der Großen Aktion gelitten habe, so lag das nicht nur an den Gerüchen und dem Anblick des Blutes, sondern auch am Schrecken und Leid der Verurteilten; und ganz ähnlich waren für diejenigen, die wir erschossen, das Leid und der Tod, den ihre Lieben vor ihren Augen erlitten – ihre Frauen, Eltern, Kinder -, oft schlimmer als der eigene Tod, der für sie am Ende eine Art Erlösung war. Ich kam zu dem Ergebnis, dass Handlungsweisen, die ich für grundlosen Sadismus gehalten hatte, die unglaubliche Brutalität, mit der einige Männer die Verurteilten vor den Hinrichtungen

⁷⁷ Vgl. Littell, 2008, S. 933.

behandelten, vielfach nur ein Ausfluss des überwältigenden Mitleids war, das sie empfanden und das sich, da es anders nicht zum Ausdruck gebracht werden konnte, als Wut Luft machte, als ohnmächtige, ziellose Wut, die sich daher fast unvermeidlich gegen diejenigen richten musste, die ihr eigentlicher Anlass waren. Wenn die schrecklichen Massaker im Osten eines bewiesen, dann paradoxerweise die schreckliche, unabänderliche Solidarität der Menschen untereinander. Mochten unsere Männer noch so brutalisiert und abgestumpft sein, keiner von ihnen konnte eine jüdische Frau töten, ohne an seine Frau, seine Schwester oder seine Mutter zu denken, ein jüdisches Kind töten, ohne die eigenen Kinder vor sich im Massengrab zu sehen. Ihre Reaktionen, ihre Gewalttätigkeit, ihr Alkoholismus, ihre Nervenzusammenbrüche, ihre Selbstmorde, meine eigene Traurigkeit – das alles bewies, dass es den Anderen gibt, dass es ihn als Anderen, als Menschen gibt und dass kein Wille, keine Ideologie, kein noch so großes Maß an Dummheit und Alkohol dieses Band zerreißen kann – dieses Überdehnte, aber unzerstörbare Band.“ (Littell, 2008, S. 210-211)

Aue entmenslichte und dämonisierte die Juden im Augenblick des Erschießens demzufolge nicht. Ganz im Gegenteil habe er die Juden in ihrer ganzen Menschlichkeit wahrgenommen. Dadurch würde die Situation so unerträglich, dass er so wütend wurde, dass er auf die Juden hemmungslos schoss. Dieser psychische Mechanismus sei nahezu unvermeidlich. Aue kommt gar nicht auf die Idee, dass man in einer solchen Situation auch außerstande sein kann, Menschen zu töten. Die „Solidarität“ mit den Opfern ist geheuchelt. Solidarisch wäre Aue gewesen, wenn er nicht geschossen und sich vom SD zurückgezogen hätte. Eine realistische Schilderung der Mordsituation sind Littell's Darlegungen nicht. Die Vernehmungsprotokolle in Nachkriegsverfahren gegen Holocaust-Täter bringen sehr deutlich einen extremen Empathiemangel gegenüber den Opfern zum Ausdruck. Überdies wurde sichtbar, dass die Wahrnehmung der Opfer durch soziale Vorurteile geprägt war. Diese antisemitischen Denkweisen wurden durch die antisemitische Hetze der Nationalsozialisten in den Tätereinheiten verstärkt, d.h. die judenfeindlichen Denkweisen der Täter radikalisierten sich.⁷⁸ Die nationalsozialistische Propaganda hatte in der Situation des Tötens die Funktion, die Opfer zu

⁷⁸ Vgl. Schäfer, 2007.

entmenslichen und zu dämonisieren. Ohne die Dehumanisierung und Dämonisierung der Opfer mittels antisemitischer Stereotype wäre der Holocaust nicht durchführbar gewesen. Soziale Vorurteile gegen Juden wurden propagiert und benutzt, damit die Täter ihre mörderische Aufgabe erfüllen konnten. Der Antisemitismus war wesentlicher Bestandteil der „tödlichen Situation“. Man kann sogar sagen, dass die Situation vor allem durch antisemitische Denkweisen eine tödliche wurde. Fazit ist also, dass „tödliche Situationen“ von Menschen und ihren Intentionen gestaltet werden. Gleichzeitig begünstigen Situationen bestimmte Verhaltensweisen oder behindern andere. Ich werde anhand von Littell's Darlegungen zeigen, dass ein Aufkommen von moralischen Bedenken am Judenmord durch die Mordsituation erschwert wurde.

Aue hatte lautstark dagegen protestiert, dass an die Männer während der Erschießung Blutwurst ausgeteilt wurde. Deshalb habe man ihm befohlen, einen anderen „Schützen“ abzulösen. Dieser sagte bloß: „Sie sind dran.“ Als Erklärung wurde von dem völlig betrunkenen Vorgesetzten die folgende abgegeben: *„Ich will keine Memmen in meinem Kommando.“* Aue tat daraufhin das, was von ihm erwartet wurde. Die von Littell geschilderte Situation verdient es, genauer analysiert zu werden. Zunächst fällt auf, dass Aue den Mut hat, gegen das Verteilen der Blutwurst zu protestieren, was beweist, dass Aue imstande ist, gegen etwas, mit dem er nicht einverstanden ist, Widerstand zu leisten. Aue interessiert sich ausschließlich für das Wohlbefinden der Täter. Gegen das Erschießen der Juden protestierte er nämlich nicht. Wenn Aue den Mut hatte, gegen das Austeilen der Blutwurst zu protestieren, stellt sich die Frage, weshalb er nicht gegen die Erschießung der Juden protestierte, gegen die er doch gewesen sei. Es drängt sich deshalb der Verdacht auf, dass Aue nicht zu feige war, gegen den Massenmord zu protestieren, sondern dass er gegen die Erschießung nicht protestieren wollte. Die Rebellion gegen das Austeilen der Blutwurst hat Konsequenzen. Der Protest wird nicht geduldet. Aue glaubte, dass der Vorfall gemeldet wurde. Das Heranziehen bei der Erschießung wird von Aue als Strafe für den Protest gegen das Austeilen der Blutwurst wahrgenommen. Aue protestierte gegen den Schießbefehl womöglich deshalb nicht mehr, weil er sich von nun an eingeschüchtert fühlte. Hinzu kommt, dass der Vorgesetzte „vollkommen“ betrunken war, was ihn unberechenbar machte. Da aggressive Betrunkene Angst machen, hat ihm die Situation sehr wahrscheinlich Furcht

eingeflößt. Kein Mann will eine Memme sein. Dass man keine Memme, sondern ein Held ist, wenn man nicht mitschießt, ist ein Gedanke, der erfordert, sich sowohl vom nationalsozialistischen Antisemitismus als auch von der nationalsozialistischen Verachtung von Weichheit und Schwäche zu emanzipieren. Aue war in dieser Situation nicht stark genug, um die Verkehrung aller Werte zu durchschauen, weil er in der Situation des Tötens auf mehreren Ebenen eingeschüchtert wurde. Littell's Schilderung der Mordsituation ist insofern realistisch, dass sie auch unabhängig vom nationalsozialistischen Antisemitismus eine große moralische Herausforderung war, die nur wenige der Tatbeteiligten in einem humanen Sinne bewältigen konnten, indem sie nicht auf die Juden schossen. Es wäre falsch anzunehmen, dass in den antidemokratischen, quasimilitärischen Mordinstitutionen des „Dritten Reichs“ ein aufgeklärtes und liberales Klima herrschte, dass kein Druck auf die Täter ausgeübt wurde. Die Situation bestand aus antisemitischer Hetze und einem Klima der Einschüchterung, das dazu führte, dass viele Täter nicht mehr moralisch autonom handeln konnten. Dadurch überforderte die Situation des Tötens die meisten der Täter, wenn sie moralische Zweifel an der Richtigkeit der Ermordung der Juden hatten. Eine andere Frage ist allerdings, ob die Majorität der Täter, nachdem sie antisemitischer Hetze ausgesetzt war und zum Morden angestiftet wurde, wirklich noch Zweifel hatte.⁷⁹ Littell's Darlegungen machen insgesamt bewusst, dass die Situation des Tötens begünstigte, dass Mordbefehle befolgt wurden, und dass sie es behinderte, dass die Täter eine Stimme des Gewissens hörten, die sie hätte schwankend machen können. Das Verhältnis von Intention und Situation im Holocaust ist dialektisch so zu bestimmen, dass die Situation vor allem durch die antisemitischen Intentionen der Täter zu einer tödlichen wurde und dass gleichzeitig die „tödliche Situation“ durch Einschüchterung so beschaffen war, dass viele Täter unfähig wurden, aufgrund moralischer Bedenken Handlungsalternativen zu suchen und zu finden. In die Denkweisen von Menschen gehen situative Besonderheiten ein (hier in Form von nationalsozialistischer Anstiftung zum Mord), die dann Rückwirkungen auf Intentionen haben (die antisemitischen Denkweisen der Täter radikalisierten sich), die ihrerseits die Situation beeinflussen (die Täter schossen zumeist hemmungslos auf die Juden).

⁷⁹ Vgl. Schäfer, 2007.

Die Selbstverständlichkeit, mit der Aue dann macht, was von ihm verlangt wird, ist gleichwohl erklärungsbedürftig. Zu untersuchen ist daher noch einmal, was Aue über die „Endlösung“ und die Juden dachte. In dieser Hinsicht ist der Roman mehrdeutig. Aue ändert seine Meinung je nach Kontext. Man könnte auf die Idee kommen, dass Aue ein Opportunist ist, der sein Fähnchen nach dem Wind hängt. Dies ist aber nicht der Fall. Seine Stellungnahmen zur „Endlösung“ variieren von Situation zu Situation. Von den hardcore-Nazis und den sogenannten „Exzess-Tätern“ grenzt sich Aue ab und äußert sich eher kritisch. Ein Opportunist hätte in solchen Situationen die Meinung der Überzeugungstäter nachgeplappert. In Frankreich kehrt er gegenüber seiner Mutter und seinem Stiefvater den Weltanschauungskrieger heraus. Als ihn die Mutter fragt, warum die Deutschen so mit den Juden verfahren, antwortet er: *„Irgendjemand musste es tun. Die Juden sind Parasiten und Ausbeuter: Jetzt dienen sie denen, die sie ausgebeutet haben. Nur zu deiner Information, die Franzosen helfen uns dabei sehr bereitwillig: In Frankreich werden die Juden von der französischen Polizei festgenommen und uns dann übergeben. Das geschieht nach französischem Recht und Gesetz. Eines Tages wird die Geschichte zeigen, dass wir Recht gehabt hatten.“* (Littell, 2008, S. 735) Aue kämpft für den „Endsieg“, an den er lange glaubt. Das ist auch der Grund, weswegen er die Arbeitskraft der Insassen der „Konzentrationslager“ erhalten will. Sie sollen in der Rüstungsproduktion eingesetzt werden. Deshalb ist er gegen das Töten. Manchmal keimt beim Leser die Hoffnung auf, dass Aue die Ermordung der Juden aus humanitären Gründen ablehnt, doch dann wird er immer wieder enttäuscht. Aue setzt sich, wie im Folgenden Beispiel deutlich wird, nicht für Juden ein: *„Alle Rationen sollten erhöht werden, aber die der nicht qualifizierten Arbeiter nur ein wenig, während für die qualifizierten Arbeiter eine ganze Reihe neuer Vergünstigungen vorgesehen waren. Wir nahmen in dem Projekt keine Rücksicht auf die verschiedenen Häftlingskategorien, boten aber, falls das RSHA darauf bestand, die Möglichkeit, Kategorien, die schlechter gestellt werden sollten, wie etwa die Juden, ausschließlich für nichtqualifizierte Arbeiten einzuteilen.“* (Littell, 2008, S. 914) Aue tat in der Praxis nichts, um die Bedingungen der jüdischen KZ-Häftlinge zu verbessern. Ursache dafür ist sein Antisemitismus. Es ist nicht realistisch anzunehmen, dass dieser Antisemitismus bei der Entscheidung, den Schießbefehl mit Selbstverständlichkeit zu befolgen, keine Rolle spielte. Ebenfalls ist es unrealistisch zu glauben, dass NSG-Täter die Juden in ihrer ganzen Menschlichkeit

wahrgenommen haben. In vielen Fällen war die Wahrnehmung von antisemitischen Stereotypen geprägt. Die Mehrdeutigkeit der Kunstfigur des Aue scheint dagegen auf den ersten Blick realistisch. Wie bei vielen anderen Menschen ist durchaus denkbar, dass Holocaust-Täter in verschiedenen Situationen unterschiedliche Positionen einnahmen. Doch die Nachkriegsvernehmungen zeigen, dass die Mehrheit der Täter kaum Zweifel an ihrem Handeln hatten. Sie bereuten in Vernehmungen ihre gestandenen Taten nicht. Viele der Täter hatten kein Unrechtsbewusstsein, wenn sie die Mordbefehle ausführten.⁸⁰ Die Einstellungen der Majorität der NSG-Täter waren bezüglich der „Endlösung“ zur Tatzeit somit eindeutig. Auch Aue bereut post festum nichts und hat keine Gewissensbisse. Die eigenhändige Ermordung der Juden hat in dem Roman nur wenige Konsequenzen für das tötende Subjekt. Aue muss sich immer mal wieder übergeben. Dies scheint die einzige Folge des blutigen Handwerks zu sein.

Anhand der Gerichtsakten von NSG-Verfahren können die Intentionen von NSG-Tätern realistischer dargestellt werden als in Littell's Roman. Gerichtsakten bleiben trotz allem eine wichtige Quelle zur Erforschung der Täter der Shoa. Es ist nicht gesagt, dass andere Quellen aufschlussreicher sind. So ist beispielsweise zu bezweifeln, dass Wehrmachtsangehörige in britischen Kriegsgefangenenlagern völlig frei und auf dieselbe Weise sprachen wie untereinander, in „Kameradenkreisen“, vor der Gefangennahme. Zuletzt ist zu klären, wie Littell nationalsozialistische Führungsfiguren beschreibt. Dies soll am Beispiel von Adolf Eichmann erfolgen. Aue hat mit ihm dienstlich zu tun, hat aber auch Privatkontakte zu ihm und seiner Familie. Littell beantwortet die Frage nach dem Charakter von Eichmann, indem er versucht, eine dritte Position zwischen der „Banalität des Bösen“ und Eichmann als „rabiater Ideologe“ einzunehmen.⁸¹ Aue kennt diese Debatte und gibt seinen eigenen Senf dazu. In *Die Wohlgesinnten* gibt es Formulierungen, die für und die gegen Hannah Arendts Interpretation von Eichmann sprechen. Auf diese Weise wird Eichmann widersprüchlich dargestellt. Dieser Widerspruch wird nicht aufgelöst. Letztlich lässt der Roman offen, ob Eichmann ideologisch motiviert war, die „Endlösung“ zu organisieren, oder nicht. Aue möchte zwar eine dritte Position zu Eichmann entwickeln, doch gelingt ihm dies nicht. *Die*

⁸⁰ Vgl. Schäfer, 2007.

⁸¹ Vgl. Arendt, 1964, vgl. Lozowick, 2000, vgl. Wojak, 2002, vgl. Cesarani, 2002, vgl. Schulze Wessel, 2006.

Wohlgelassenen ist somit kein Beitrag zu der Debatte, die Eichmann durch sein Auftreten vor dem Gericht in Jerusalem ausgelöst hatte und die bis heute andauert. Dabei liegt die „Lösung“ der Eichmann-Debatte auf der Hand. Die Männer im RSHA waren Bürokraten mit einem antisemitischen Weltbild. Ihre antisemitischen Dispositionen motivierten diese Leute dazu, den Prozess der Vernichtung der europäischen Juden so effizient zu planen und zu organisieren, dass es für die Opfer fast keine Schlupflöcher mehr gab. Als Bürokraten nutzten sie ihr verwaltungstechnisches Knowhow, um die Vernichtungspolitik konsequent voranzutreiben.⁸²

1.3 „Ganz normale“ Männer oder Weltanschauungskrieger?

In der Holocaust-Forschung wird kontrovers diskutiert, ob die Täter „ganz normale Menschen“ waren, die sich durch „allgemein-menschliche Dispositionen“ auszeichneten, oder ob sie Weltanschauungskrieger waren, die eine spezifische Mentalität hatten, die sie von anderen Menschen unterscheidet. Wer die Ursachen des nationalsozialistischen Massenmords an den Juden auf die situationsspezifischen Bedingungen zurückführt, neigt tendenziell dazu, die Täter als „ganz normale Männer“ anzusehen. Wer dagegen das mörderische Handeln der Täter auf Mentalitäten zurückführt, neigt dazu, die Täter als Weltanschauungskrieger anzusehen. Man könnte meinen, dass die Betrachtung der Täter als „ganz normale Männer“ idealtypisch eine (nichtjüdische) deutsche Position ist, und dass die Annahme einer antisemitischen Mentalität als Voraussetzung der Vernichtung der europäischen Juden, eine idealtypisch jüdische Position ist. Insofern wäre es zulässig, von „Zweierlei Holocaust“ zu sprechen. Diese Hypothese stammt nicht von dem Autor dieser Schrift selbst, sondern wird von dem israelischen Historiker Steven E. Aschheim suggeriert. Sein Aufsatz zu diesem Thema verdient es, ausführlicher besprochen zu werden.

Nach der öffentlichen Goldhagen-Kontroverse hat das Zentrum für Antisemitismusforschung in Berlin 1998 einen Sammelband herausgebracht, in dem Goldhagen und seine Thesen aus *Hitlers willige Vollstrecker* von verschiedenen Autoren noch einmal vernichtend kritisiert werden. Auch an diejenigen, die wie Jürgen

⁸² Die Juristen im RSHA waren somit sachlich und antisemitisch. Vgl. Wildt, 2002.

Habermas, Goldhagen verteidigten, wird kein gutes Haar gelassen. Wolfgang Wippermann, der einzige (nichtjüdische) deutsche Historiker, der sich auf die Seite von Goldhagen geschlagen hatte, beurteilt diesen Sammelband völlig zurecht folgendermaßen: *„Ähnliche und noch dazu nicht neue Beckmessereien enthält das Buch, das von Rainer Erb und Johannes Heil in der angesehenen Schwarzen Reihe des Fischer –Verlages herausgegeben worden ist. Neben einigen wenigen guten enthält es viele bemerkenswert nichtssagende, bzw. bereits Gesagtes endlos wiederholende Aufsätze. Es ist insgesamt schlicht überflüssig und kann, um ein von Eberhard Jäckel auf Goldhagens Werk gemünztes Verdikt anzuwenden, wirklich als ein >schlechtes Buch< bezeichnet werden.“* (Wippermann, 1999, S. 18) Wippermann ist nur deshalb zu kritisieren, weil er Richard Wagners Figur des Sixtus Beckmesser aus den Meistersingern von Nürnberg ins Spiel bringt. U.a. Adorno hat die Figur des Beckmesser als antisemitisch charakterisiert.⁸³ Liest man den Großteil der in dem Sammelband veröffentlichten Aufsätze und nimmt zur Kenntnis, wie die Tatsachen verdreht werden, glaubt man, man befindet sich im falschen Film. Aber Wippermann weist mit Recht darauf hin, dass es einige wenige gute Texte enthält. Zu diesen Aufsätzen gehört *Archetypen und der deutsch-jüdische Dialog. Erwägungen zur Goldhagen-Kontroverse* von Aschheim. Er schreibt: *„Sind dies nicht auch archetypische Vorentscheidungen: Der Völkermord an den Juden als ein Paradigma menschlichen Potentials, das Beispiel universell gültiger Anlagen, die unter bestimmten Umständen entfesselt werden; oder die Erklärung des Völkermords nach außergewöhnlichen Bedingungen, das Resultat einer einzigartig mörderischen und antijüdischen deutschen politischen und geistigen Kultur?“* (Aschheim, 1998, S. 196) Wie kann man zwischen diesen beiden Extrempositionen vermitteln?

Stichweh geht in seiner Analyse des Begriffs des Fremden von einer anthropologischen Grundannahme aus, die er so charakterisiert: *„Die gesamte gegenwärtige Weltbevölkerung geht auf diese Populationen und deren Migrationen zurück. Daraus resultiert eine geringe genetische Diversität der Menschheit, die Anthropologen und Psychologen motiviert hat, von einer >psychischen Einheit der Menschheit< zu sprechen.“* (Stichweh, 2010, S. 41) Wenn aber von einer psychischen Einheit der

⁸³ Vgl. Adorno, 1971.

Menschheit gesprochen werden kann, bedeutet dies, dass nicht nur die genetische, sondern auch die mentale Diversität der Menschheit relativ gering ist. Hier wird die These vertreten, dass kleine mentale Unterschiede in bestimmten Situationen große Wirkungen entfalten können. Dennoch bleibt noch ungeklärt, in welchem Sinne Holocaust-Täter als „ganz normale“ Männer bezeichnet werden können und in welchem Sinne sie als typisch deutsch angesehen werden können. Ich gehe mit Paul Parin, Goldy Parin-Matthey und Fritz Morgenthaller von der ethnopsychoanalytischen Prämisse aus, *„dass die Triebanlagen aller Menschen die gleichen sind, und dass die Triebkräfte, die sich während der Analyse äußern, überall den gleichen Gesetzen gehorchen.“* (Parin, Parin-Matthey, Morgenthaller, 1963, S. 24) Holocaust-Täter waren denselben psychischen Gesetzmäßigkeiten unterworfen wie alle anderen Menschen. In diesem Sinne waren Holocaust-Täter „ganz normale“ Männer. Zugleich gehen in die Persönlichkeitsstruktur gesellschaftliche Vermittlungen und kulturelle Besonderheiten ein, die historischem Wandel unterworfen sind. Jeder Mensch wird in einen spezifischen gesellschaftlichen und kulturellen Kontext hineingeboren, der ihn prägt. Die Persönlichkeitsstruktur wird somit im Laufe der Sozialisation zu einer kulturspezifischen Persönlichkeitsstruktur (dem kollektiven Gedächtnis kommt bei dieser Entwicklung eine zentrale Bedeutung zu). Die Täter waren wie alle Menschen durch ihren kulturellen Hintergrund geformt, was bedeutet, dass man sie auch in diesem Sinne als „ganz normale“ Menschen bezeichnen kann. Ihre Mentalität unterschied sich jedoch von den Mentalitäten der Menschen aus anderen Gesellschaften. Der Holocaust ist nicht auf „allgemein menschliche Dispositionen“ zurückzuführen. „Allgemein menschliche Dispositionen“ werden ontogenetisch in Mentalitäten umgewandelt. Die Täter gehörten jedoch der menschlichen Spezies an, d.h. ihr Verhaltensmuster war eine Möglichkeit unter vielen anderen Möglichkeiten, die Menschen zur Verfügung stehen. In derselben Situation handeln nicht alle Menschen gleich. Innerhalb der „psychischen Einheit“ der Menschheit existieren Variationen. Diese Variationen machten im Zweiten Weltkrieg den Unterschied, der für die Juden in Europa eine fatale Wirkung hatte.

Weshalb ist es aber für Wissenschaftler mit einem (nichtjüdischen) deutschen Hintergrund so attraktiv, die kulturellen Besonderheiten bei einer Erklärung des Holocaust unberücksichtigt zu lassen? Die Antwort gibt Aschheim in besagtem Aufsatz:

„Selbstverständlich lehnte Arendt jede Relevanz von >Deutschtum< als Explikans des Nationalsozialismus ab. Es sollte aber auch nicht unerwähnt bleiben, dass Arendt wie auch Hilberg und Bettelheim sämtlich exilierte Sprösslinge der deutschen Kultur waren, mit der sie sich weiterhin identifizierten. Dies könnte Einfluss auf ihren analytischen Zugang gehabt haben und das Herunterspielen jeglicher Sonderwegs-Erklärungen und ihre Ansichten zu jüdischer Kollaboration bedingt haben.“ (Aschheim, 1998, S. 195) Was für die in die USA geflohenen deutsch-jüdischen Intellektuellen gilt, trifft erst recht auf die Kinder und Enkel der Täter und Mitläufer zu. Es sind unbewusste Identifikationen mit den Tätern und der deutschen Kultur, die der Wahrheitsfindung in der deutschen Holocaust-Forschung hinderlich sind. Deutschen Holocaust-Forschern sei das kleine Buch von Günther Anders anempfohlen, das unter dem Titel *Wir Eichmannsöhne* erschienen ist. Anders schrieb Briefe an Eichmanns Sohn. Er forderte Klaus Eichmann dazu auf, radikal mit Adolf Eichmann zu brechen: *„Für sie, Klaus Eichmann, gilt Entsprechendes. Nämlich, dass es Ihnen nicht erlaubt ist, sich auf Ihre eigene Sippenzugehörigkeit zu berufen. Dass Ihre Herkunft von Ihrem Vater Ihnen kein Recht dazu gibt, sich mit diesem zu solidarisieren. Dass Sie umgekehrt sogar dazu verpflichtet sind, von Ihrem Ursprung abzurücken.“ (Anders, 2002, S. 17)* Anders ruft Eichmanns Sohn dazu auf, die Kette zu seinem Vater abzuschneiden. Er schließt den letzten Brief mit den Worten: *„Es ist traurig, aber wahr: Untreue kann Tugend sein.“ (Anders, 2002, S. 97)* Die Holocaust-Forschung in Deutschland ist gut beraten, sich die Identifikation mit den Tätern einzugestehen, um dann das zu machen, was Anders Klaus Eichmann empfiehlt. Erst dann wird die (nichtjüdische) deutsche Erforschung des Nationalsozialismus frei von „apologetischen Tendenzen“ sein.

Häufig wird das Familien- und Privatleben von Nazigrößen als Argument dafür angeführt, dass die Täter des Holocaust „ganz normale“ Männer waren. Der neu veröffentlichte Briefwechsel zwischen Heinrich und Marga Himmler straft diese Auffassung Lügen.⁸⁴ Liest man diese Briefwechsel, fällt es einem wie Schuppen von den Augen. Auf den ersten Blick sind die Briefe zwischen den Eheleuten relativ unideologisch. Hin und Wieder fällt eine antisemitische oder rassistische Bemerkung, das war's aber auch schon. Aufschlussreich sind die Briefe zwischen Heinrich und Marga Himmler, wenn man

⁸⁴ Vgl. Himmler; Wildt, 2014.

sie im Rahmen der Unterscheidung von Eigenem und Fremden untersucht.⁸⁵ Heinrich und Marga Himmler schreiben so gut wie nie über ihre Emotionen. Aus den Briefen spricht eine Eiseskälte. So etwas wie Nähe und Zärtlichkeit entstehen in keinem Brief. Das Wort Liebe wird, wenn überhaupt, dann auf abstrakte Weise verwendet. Niemals schreiben beide über ihre Beziehung. Alle möglichen Konflikte werden tabuisiert. Marga hatte jedoch allen Grund unzufrieden zu sein, weil ihr Mann ständig auf dienstlichen Reisen und so kaum zuhause war. Durch die Ausklammerung aller Beziehungsthemen erscheint die Ehe zwischen beiden als nicht lebendig. Heinrich Himmler schreibt immer wieder, mit wem er sich getroffen hat, aber er schreibt niemals etwas über seine Gesprächspartner, über die Gesprächsthemen und den Verlauf der Gespräche. Auch dadurch sind Heinrich Himmlers Briefe nicht lebendig. Marga tut es ihm in ihren Briefen gleich. Beide vertrauen einander nichts an. Beide teilen sich ihrem Gatten nicht mit.⁸⁶ Die Briefwechsel zwischen Heinrich und Marga Himmler sind ein erschütterndes Dokument einer vollständigen Entsubjektivierung.⁸⁷ Beide haben in ihrem Privatleben kein Eigenes. Beide sind leer. Es wäre falsch zu behaupten, dass diese Art der Eheführung nur etwas über die Ehe der beiden, nichts aber über ihre Charakterstruktur aussagt.⁸⁸ Vielmehr spricht diese Ehe über beide Persönlichkeiten Bände. Heinrich Himmler ist nur im Vernichtungskrieg ganz bei sich selbst. Aus Sofia schreibt er am 7.5.1941: *„Habe hier übernachtet u. mir die Stadt angesehen. Jetzt geht es weiter n. Athen. Geht mir sehr gut.“* (Karin Himmler; Michael Wildt, 2014, S. 230) Im Krieg geht es dem SS- und Polizeichef „sehr gut“. Beim Massenmord ist Himmler mit sich selbst identisch. Weil Himmler gar kein Eigenes hat, wird er in der Fremde zu einem Weltanschauungskrieger,

⁸⁵ In seiner Biographie von Heinrich Himmler hat Peter Longerich das Privatleben von Himmler nur rudimentär untersucht. Das hat zwei Gründe. Erstens war Himmler als „Reichsführer SS“ so mit seiner „Arbeit“ befasst, dass er kaum ein Privatleben hatte. Zweitens gibt es kaum Quellen zu Himmlers Familienleben. Longerich hat erkannt, dass Himmler emotionslos, kalt und leer war, aber diese auch im Familienleben gezeigten Eigenschaften bringt Longerich nicht mit seinem Mordprogramm in Verbindung. Vgl. Longerich, 2008.

⁸⁶ Vgl. Himmler; Wildt, 2014.

⁸⁷ Wer sich ein Bild von einem nicht-entsubjektivierten Briefwechsel zwischen Freunden machen möchte, dem sei der Briefwechsel zwischen Alma Mahler-Werfel und Arnold Schönberg als Lektüre empfohlen. Die Unterschiede zwischen diesem Briefwechsel und dem zwischen dem Ehepaar Himmler könnten größer nicht sein. Vgl. Mahler; Schönberg, 2012.

⁸⁸ Himmler hatte während des Zweiten Weltkriegs eine Geliebte, mit der er auch Kinder hatte. Hedwig Potthast sah er aufgrund seiner beruflichen „Verpflichtungen“ so selten wie seine Ehefrau, deshalb ist es unwahrscheinlich, dass ihre Beziehung lebendiger war als die mit seiner Ehefrau. Aufgrund von Quellenmangel lassen sich jedoch keine fundierten Aussagen über Himmlers Beziehung mit Hedwig Potthast machen. Vgl. Longerich, 2008.

wie ihn die Welt vorher nicht gekannt hat.⁸⁹ Für Dialektiker ist es unmöglich, dass das Eigene zum total Fremden wird, aber im Fall von Himmler scheint das Unmögliche eingetreten zu sein. Die totale Entsubjektivierung von Heinrich und Marga Himmler ist nicht „ganz normal“. Sie sagt etwas über die Sozialisation im deutschsprachigen Raum in den Jahrzehnten vor der „Machtergreifung“ aus. Das Verhältnis von Eigenem und Fremden ist bei den Himmlers so gestaltet, dass das Eigene zum total Fremden wird. Der daraus resultierende Selbsthass wird von Heinrich Himmler an Fremden grenzenlos abreagiert. Im Fall des Ehepaars Himmler ist das Fremdwerden des Eigenen so extrem wie die Politik in den besetzten Gebieten Osteuropas während des Zweiten Weltkriegs. Es besteht ein denkwürdiger Konnex zwischen der Entsubjektivierung Heinrich Himmlers und seiner Vernichtungspolitik in der Funktion als „Reichsführer SS“. Die Entsubjektivierungsthese gehört zum Standardrepertoire der Kritischen Theorie.⁹⁰ In einem strengen Sinne meint sie, dass es Menschen gibt, die kein Eigenes haben. Die Entsubjektivierung im Zuge der okzidentalen Rationalisierung ist eine moderne Erscheinung, die in der Menschheitsgeschichte nicht „ganz normal“ ist. Himmler und Konsorten waren keine „ganz normalen“ Menschen. Der Briefwechsel zwischen Heinrich und Marga Himmler deutet darauf hin, dass die Entsubjektivierung in Deutschland und Österreich extreme Formen annehmen konnte.

Ein Aspekt des Holocaust, der alle Menschen in modernen Gesellschaften betrifft, ist bisher nur am Rande zur Sprache gekommen. Alle Subsysteme der Gesellschaft außer der Politik sind hierarchisch strukturiert. Mitarbeiter erhalten vom Chef Anweisungen, die sie zu befolgen haben. So gut wie alle Arbeitnehmer sind im kapitalistischen Betrieb gewohnt zu gehorchen. Wir sind alle Experten im Gehorsam. Herrschaft ist nach Max Weber gekennzeichnet durch die Chance, *„für einen Befehl bestimmten Inhalts bei*

⁸⁹ Longerich betont in seiner jüngsten Veröffentlichung über die „Wannsee-Konferenz“ noch einmal den großen Einfluss Himmlers auf die Planung und Durchführung der „Endlösung“: *„Himmler war zwar auf der Wannseekonferenz nicht zugegen, und Heydrich hatte offenbar alles getan, um das Erscheinen von engen Himmler-Vertrauten zu verhindern, doch die Auswirkungen von Himmlers beschleunigten Vorgehen in der >Judenpolitik< waren auf der Konferenz deutlich zu spüren. (...) Himmler verfolgte zwar ebenfalls zunächst die Idee, die in die Konzentrationslager verschleppten Juden für sein eigenes >Ostprogramm< zu nutzen, doch bereits innerhalb weniger Monate mündete sein Konzept für eine >Endlösung< in ein an Radikalität nicht mehr zu übertreffendes Konzept der Gesamtkriegführung ein, das Hitlers Vorstellungen entsprach. Es war nicht zuletzt Heydrichs überraschender Tod, der Himmler die rasche und vollständige Durchsetzung seines Konzepts ermöglichte.“* (Longerich, 2016, S. 162-163)

⁹⁰ Vgl. u.a. Horkheimer, 1947, S. 124-152.

angebbarer Personen Gehorsam zu finden.“ (Weber, 1921, S. 28) Reicht ein solcher Gehorsam bis zum Mord? Im Nationalsozialismus wurde der Gehorsam genauso intensiv propagiert wie der Antisemitismus. Ist der propagierte Gehorsam im „Dritten Reich“ die Erklärung, weshalb die Mordbefehle bei der „Endlösung“ befolgt wurden? Der sogenannte Kadavergehorsam wird häufig als etwas typisch Deutsches angesehen. In westdeutschen NSG-Prozessen wurden die meisten der NSG-Täter wegen Beihilfe zu Mord verurteilt, weil sie Mordbefehle aufgrund eines falsch verstandenen Gehorsams befolgt hätten. Die Richter übersahen jedoch, dass die Majorität der Täter nicht gegen ihren Willen Schießbefehle ausgeführt hat, sondern dass sie aus innerer Überzeugung die Juden und auch andere Opfer – etwa bei der „Partisanenbekämpfung“ – abgeschlachtet hat. Zwar waren die meisten Täter an Gehorsam gewöhnt, aber sie mussten nicht zu etwas gebracht werden, das sie innerlich strikt ablehnten.⁹¹ Gehorsam und Xenophobie gehören zusammen. Wer eine Gehorsamsmentalität ausgebildet hat, unterdrückt das Eigene, das ihm zum Fremden wird. Daraus resultiert ein Selbsthass, der nach Gruen in Xenophobie umschlägt, weil die mit dem Selbsthass verbundenen destruktiven Wünsche auf die Fremden projiziert werden. Die beunruhigende Frage, inwieweit alle modernen Menschen gefährdet sind, in ähnlichen Situationen Mordbefehlen Folge zu leisten, bleibt offen.

1.4 Erziehung nach Auschwitz

In diesem Kapitel wird es um die Frage gehen, wie Völkermorde verhindert werden können. Goldhagen und andere wollen durch militärisches Eingreifen Vernichtungsprozesse stoppen.⁹² Diese Annahme ist richtig. Wenn es um Völkermorde geht, müssen grundsatzpazifistische Positionen revidiert werden. Die Weltgemeinschaft ist verpflichtet, Völkermorde zu stoppen. Dies ist so selbstverständlich, dass man sich geniert, es sagen zu müssen. Aber es muss gesagt werden, weil die Völkergemeinschaft immer wieder versagt und versagt hat. Der Völkermord an den Tutsi in Ruanda hätte

⁹¹ Vgl. Schäfer, 2007.

⁹² Vgl. Goldhagen, 2009.

verhindert werden können, wenn die verantwortlichen Politiker auf die „Feuermelder“ gehört hätten.⁹³ In einer Kritischen Theorie wird nicht akzeptiert, dass die Gesellschaft Menschen ausbrütet, deren Charakterstruktur so geformt ist, dass Genozide immer wieder passieren, dass die Drahtzieher von Völkermorden, sich immer wieder auf sie verlassen können. Zieht man eine Bilanz aus dem oben Gesagten über den Holocaust, kommt man zu der Einsicht, dass man andere Menschen zur Prävention von Genoziden braucht. Die Frage nach der Verhinderung von Völkermorden ist auch eine an die Erziehung. Adorno hat 1966 entworfen, wie Erziehung gestaltet werden sollte, wenn ein Ziel von Erziehung die Verhütung von Genoziden ist. Adorno hat in diesem Rahmen eine ganze Liste von Faktoren benannt, die nach seiner Auffassung Auschwitz möglich gemacht haben.⁹⁴ Es fällt auf, dass der Antisemitismus nicht als ein Faktor angesehen wird, der dazu beigetragen hat, dass Auschwitz geschehen konnte. Der Antisemitismus war jedoch eine *Conditio sine qua non* bei der Vollstreckung des Holocaust. In einer Erziehung nach Auschwitz wird danach gefragt, wie die Entstehung und Verbreitung von Antisemitismus verhindert werden kann. Die Juden wurden in der europäischen Geschichte als Fremde angesehen. Bei der Frage nach der Erziehung nach Auschwitz geht es also um das Verhältnis von Eigenem und Fremden. Wie kann in der Erziehung verhindert werden, dass das Eigene zum Fremden wird? Dazu braucht es andere Gesellschaftsformen und eine andere Erziehung. Aber dann stellt sich die Frage: Erziehung wozu? Sie wird damit beantwortet, dass sie eine zum Kosmopolitismus sein sollte. Kritische Theorie untersucht, unter welchen Voraussetzungen sich kosmopolitische Einstellungen herausbilden. Sie erforscht aus diesem Grund Biographien von Kosmopoliten, wie z.B. von Taiye Selasi und Chimamanda Ngozi Adichie oder von Paul Parin und Ryszard Kapuscinski. Anhand solcher Biographien kann entwickelt werden, unter welchen Bedingungen sich kosmopolitische Einstellungen herausbilden und wie Erziehung gestaltet werden kann, wenn ihr Ziel Kosmopolitismus ist. Zu erklären wäre ferner, weswegen sich kosmopolitische Ansichten bei vielen Menschen nicht einstellen. Solange die Arbeit in der kapitalistischen Gegenwartsgesellschaft zumeist entfremdete Arbeit bleibt, ist die Ausbildung von

⁹³ Vgl. Traverso, 1997.

⁹⁴ Vgl. Adorno, 1966.

kosmopolitischen Denkweisen und Handlungen unwahrscheinlich, weil das Eigene oft zum Fremden wird.

1.5 Frauenrechte

In Artikel 3 des Grundgesetzes heißt es: *Männer und Frauen sind gleichberechtigt. Niemand darf wegen seines Geschlechts, seiner Abstammung, seiner Rasse, seiner Sprache, seiner Heimat oder Herkunft, seines Glaubens, seiner religiösen oder politischen Anschauungen benachteiligt oder bevorzugt werden.* Doch die Verfassungswirklichkeit sieht trotz erheblicher Fortschritte in den letzten vierzig Jahren in den westlichen Gesellschaften anders aus. Die überwältigende Mehrheit der Gesellschaften der Homo Sapiens war und ist patriarchalisch strukturiert. Die Unterdrückung von Frauen ist ein Menschheitsproblem, dem sich die Kritische Theorie größtenteils nicht gestellt hat. Formulierungen wie die Folgende aus der *Dialektik der Aufklärung* sind nicht untypisch für das Werk von Adorno: *„Wie Frauen den ungerührten Blick des Paranoikers anbeten, sinken die Völker vor dem totalitären Faschismus in die Knie.“* (Horkheimer; Adorno, 1944, S. 200) Das Thema Frauenrechte ist kein Ruhmesblatt für die ältere Kritische Theorie. In der kosmopolitisch gewendeten Kritischen Theorie wird erkannt, dass die Unterdrückung und Diskriminierung der Frauen ein Menschheitsproblem ist, das nicht vernachlässigt werden darf. Ich bin zu der Auffassung gelangt, dass das Thema Frauenrechte in der Forderung, Auschwitz soll sich nicht wiederholen, enthalten ist. Adornos kategorischer Imperativ zielt nämlich auf die Einhaltung der Grund- und Menschenrechte. Grund- und Menschenrechte sind auch Frauenrechte. Im Westen hat es hinsichtlich der Gleichberechtigung von Frauen und Männern deutliche Fortschritte in den letzten Jahrzehnten gegeben. Der Idealzustand in den Geschlechterverhältnissen ist jedoch auch in Europa und Nordamerika noch lange nicht erreicht. In der Kritischen Theorie wird nicht hingenommen, dass Frauen in vielen Gesellschaften noch immer nicht gleichberechtigt sind und teilweise der Gewalt von Männern ausgesetzt sind. In der Kritischen Theorie wird sich in emanzipatorischer Absicht mit den Herrschaftsformen und Herrschaftstechniken befasst, mit denen Frauen von Männern unterdrückt werden. In der Kritischen Theorie braucht das Rad nicht neu erfunden werden. In ihr wird etwa an die Forschungen von Simone de Beauvoir, Jessica

Benjamin oder Judith Butler angeknüpft, die im zwanzigsten Jahrhundert entstanden sind.⁹⁵ Frauenfeindlichkeit ist eine Variante gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit. In der Kritischen Theorie wird sich zu dem Ziel einer Umwandlung der Menschenfeindlichkeit in gruppenbezogene Menschenfreundlichkeit bekannt.

1.6 Zusammenfassung

In der kosmopolitisch gewendeten Kritischen Theorie werden Genozide erforscht. In ihr werden Erklärungsmodelle abgelehnt, in denen die Shoa als ein Verwaltungsmassenmord dargestellt wird.⁹⁶ Bürokratische Prozesse lassen sich nicht verstehen, ohne die Mentalität der in ihnen Handelnden zu berücksichtigen. Die „Endlösung“ war kein „Automatismus“ und die Mordinstitutionen haben sich nicht verselbständigt. Es ist das Verdienst von Longerich, dass er gezeigt hat, wie sehr Himmler den Terrorapparat selbst aufgebaut, geprägt und gestaltet hat. Himmler war kein Bürokrat.⁹⁷ Ohne Himmler hätte es den Holocaust in dieser Form wahrscheinlich nicht gegeben. Auch diejenigen in SS und Ordnungspolizei, die Himmlers Mordbefehle ausgeführt haben, haben der Vernichtungspolitik ihren Stempel aufgedrückt. In der Kritischen Theorie wird daher von der Prämisse ausgegangen, dass Völkermorde ohne eine Theorie des Handelns der Täter nicht erklärt werden können. Auf das Tathandeln nehmen Mentalitäten bzw. Intentionen und Situationen Einfluss. In der Kritischen Theorie wird das Verhältnis von Intention und Situation dialektisch bestimmt, d.h. in ihr wird das dynamische Wechselverhältnis zwischen der Charakterstruktur von Genozid-Tätern und den Situationen, in denen sich entscheidet, wie sich Denkweisen auf das Handeln auswirken, analysiert. In die Situation gehen Intentionen ein, während die Denkweisen der Täter durch Situationen verändert werden. In der Kritischen Theorie wird angenommen, dass sich Intentionen und Situationen wechselseitig so beeinflussen, dass am Ende die Tat steht. Anhand des Holocausts lernen Kritische Theoretiker, dass die

⁹⁵ Vgl. de Beauvoir, 1949; vgl. Benjamin, 1988; vgl. Butler, 1990.

⁹⁶ Hans Mommsens Theorie des Holocaust ist das idealtypische Beispiel eines Verständnisses der „Endlösung“ als Verwaltungsmassenmord durch einen verselbständigten bürokratischen Apparat. Vgl. Mommsen, 1986.

⁹⁷ „Himmlers räumliche Distanz zum Ministerium (gemeint ist das Innenministerium, T.S.) war nicht nur seinen vielfältigen anderen Aufgaben geschuldet, sondern auch Ausdruck seines Misstrauens gegen die staatliche Bürokratie und seiner generellen Abneigung gegen Juristen und Beamte.“ (Longerich, 2008, S. 702)

Mentalität der Täter für das Tathandeln entscheidender war als die Struktur der Mordsituation. Wenn man will, dass Auschwitz nicht sich wiederholt, dann muss auch verhindert werden, dass „tödliche Situationen“ entstehen. Aus diesem Grund ist es notwendig, dass die Mentalität derjenigen, die „tödliche Situationen“ geschaffen haben, also die Vordenker und Organisatoren der Vernichtungspolitik erforscht werden. Dies kann nur dann gelingen, wenn Identifikationen mit den Tätern erkannt und vermieden werden.⁹⁸ Weil in „tödliche Situationen“ Intentionen eingehen, kann in der Kritischen Theorie auf die Erforschung von Mentalitäten von Vollstreckern von Genoziden nicht verzichtet werden. In der Kritischen Theorie wird überdies erforscht, wie die Entstehung von tödlichen Dialektiken von Intention und Situation verhindert werden kann. Die Planung und Organisation von Völkermorden erfolgt häufig in undemokratischen politischen Gebilden. Die Historie lehrt, dass demokratische Politiker nur in Ausnahmefällen „tödliche Situationen“ schaffen, denen Minderheiten oder andere Bevölkerungsgruppen zum Opfer fallen. Die Menschenrechte werden am ehesten in Demokratien eingehalten. Das Kapitel zum ersten Menschheitsproblem endet mit einem Plädoyer für Demokratie und Kosmopolitismus.

⁹⁸ Hans Mommsens sogenannte „Beamten-Studie“ enthält beispielsweise solche Identifikationen und wurde deshalb scharf kritisiert. Vgl. Berg, 2003, S. 557-565. Nicolas Berg bewertet Mommsens Annahmen über Friedrich Kitzinger, der als hoher Beamter in der Reichskanzlei tätig war und an der „Wannsee-Konferenz“ teilnahm, folgendermaßen: *„Dieser historiographische Text Mommsens stellt, jenseits seiner Entstehung geschuldeten Mischform zwischen Fachwissenschaft und Gerichtsgutachten, auch eine Fusion aus Kontextualisierung und Verengung der Perspektive auf eine Person, Faktendetails und beliebigem Räsonieren, präzisen Nachweisen und allgemeinen Vermutungen dar. Man wird schlechterdings nicht klug aus den von Mommsen vorgelegten >Befunden<, an manchen Stellen widersprechen sich die Aussagen sogar innerhalb von ein und demselben Satz. Die Arbeit als Ganzes bleibt zudem sehr nahe am Selbstbild des zu Schildernden, auch die mühsame Sprache der wissenschaftlichen Distanz kann darüber nicht hinwegtäuschen.“* (Berg, 2003, S. 562-563) Mommsens unkritische Übernahme von Argumentationen von NS-Tätern aus der Nachkriegszeit erklärt sich aus einer unbewussten Identifikation mit den Tätern. Vgl. Mommsen, 1962, S. 369-398.

2. Das zweite Menschheitsproblem: Dass keiner mehr hungern soll

„ZIFFEL:

An allem ist der Kapitalismus schuld – das ist eine Plattitüde.

KALLE:

Leider ist es keine.“ (Brecht, Flüchtlingsgespräche)

2.1 Gerechtigkeit als Fairness im globalen Kontext als Maßstab zur Neuvermessung der Ungleichheit unter den Menschen

Fast 800 000 Menschen sind immer noch unterernährt, jeder neunte Mensch hat nicht genug zu essen. In Afrika leben noch heute 40% der Menschen von weniger als 1,25 Dollar am Tag.⁹⁹ Infolge von Dürren, die durch den Klimawandel verursacht werden, und politischen Krisen breiten sich Hungersnöte in Afrika wieder vermehrt aus. Wohlstand für alle, das war eine Hoffnung, die in der kapitalistischen Produktionsweise nicht in Erfüllung gegangen ist. Die Armut auf der südlichen Halbkugel der Erde ist ein Menschheitsproblem, das unsere ganze Aufmerksamkeit fordert. Die Forderung, dass keiner mehr hungern soll, führt zu der Frage nach globaler sozialer Gerechtigkeit. Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass die sozioökonomischen Ungleichheiten in der Weltgesellschaft ungerecht sind: *„Die Welt, in der wir leben, ist nicht gerecht. Das ist vielleicht die unumstrittenste Aussage, die man in der politischen Theorie treffen kann.“* (Nagel, 2010, S. 104) Doch um die Ungerechtigkeit als solche zu bezeichnen, bedarf es eines Begriffs von sozialer Gerechtigkeit im Weltmaßstab. Gesucht ist in der kosmopolitisch gewendeten Soziologie ein Begriff von sozialer Gerechtigkeit als Maßstab zur Untersuchung der sozioökonomischen Ungleichheit unter den Menschen. Ich werde ein Verständnis von globaler sozialer Gerechtigkeit entwickeln, das auf Rawls' Konzeption von Gerechtigkeit als Fairness aufbaut. Ich entscheide mich für Rawls' Konzeption von Gerechtigkeit als Fairness, weil eine Einigung auf Grundsätze der Gerechtigkeit auf der Grundlage von sozioökonomischen Interessen von Menschen erfolgt. Ich glaube nicht, dass eine nur auf Argumenten beruhende diskursive Verständigung auf Grundsätze der Gerechtigkeit ausreicht, um einen stabilen Konsens zu erzielen. Die Einigung auf Grundsätze der Gerechtigkeit kann in Rawls' Konzeption einen öffentlichen Charakter haben und wäre dann für die einzelnen Mitglieder der Weltgesellschaft transparent.

⁹⁹ Wer sich einen literarischen Eindruck davon machen möchte, wie ein Leben mit weniger als 1,25 Dollar am Tag in Afrika für die Menschen aussieht, dem sei der Roman *Tanz der Kakerlaken* von Meja Mwangi empfohlen. Vgl. Mwangi, 2015.

2.2 Rawls` Gerechtigkeitskonzeption

Mit *Eine Theorie der Gerechtigkeit* hat Rawls 1971 eine Gerechtigkeitskonzeption vorgelegt, die in den meisten Diskursen der politischen Philosophie zum Thema Gerechtigkeit beachtet wird.¹⁰⁰ In späteren Werken hat Rawls seine Theorie der Gerechtigkeit korrigiert, ergänzt und weiterentwickelt. Rawls Theorie der Gerechtigkeit basiert auf einer politischen Gerechtigkeitsvorstellung, die er *Gerechtigkeit als Fairness* nennt. Ihm zufolge ist die Grundstruktur der Gesellschaft der erste Gegenstand der Gerechtigkeit. Unter der Grundstruktur einer Gesellschaft versteht er „*die Art und Weise, in der die wichtigsten gesellschaftlichen Institutionen sich zu einem System zusammenfügen, und in der durch sie grundlegende Rechte und Pflichten zugewiesen und die Erträge sozialer Korporation verteilt werden.*“ (Rawls, 1992, S. 45) Zur Grundstruktur gehören die politische Verfassung, die gesetzlich anerkannten Formen des Eigentums, die Wirtschaftsordnung und die Struktur der Familie. Rawls Theorie der Gerechtigkeit bezieht sich auf die Grundstruktur von demokratischen Verfassungsstaaten. Der Lehre von Gerechtigkeit als Fairness zufolge sind die Institutionen der Grundstruktur der Gesellschaft unter der Voraussetzung gerecht, dass sie Grundsätzen entsprechen, die Personen unter fairen Bedingungen zur Regelung dieser Struktur annehmen würden.¹⁰¹ Als Nächstes stellen sich die beiden Fragen, wie solche Grundsätze entwickelt werden können und unter welchen Bedingungen Verfahren zur Regelung der Grundstruktur als fair bezeichnet werden können. Rawls wählt zur Beantwortung dieser beiden Fragen ein Darstellungsmittel, das er Urzustand nennt. Der Urzustand ist hypothetisch. Ziel des Urzustands ist eine Übereinkunft der Mitglieder einer Gesellschaft über die Grundsätze der Gerechtigkeit, die sich auf die Grundstruktur der Gesellschaft beziehen. In den Urzustand können alle Personen in einem demokratischen Verfassungsstaat eintreten. Die Übereinkunft über die Grundsätze der Gerechtigkeit muss bestimmte Bedingungen erfüllen, um fair zu sein. Es muss verhindert werden, „*dass einige Personen größere Verhandlungsvorteile haben als andere; weiter müssen Drohungen auf Grund von Stärke, äußerem Zwang, Täuschung oder Betrug ausgeschlossen sein.*“ (Rawls, 1992, S. 270-271) Diese Bedingungen soll ein

¹⁰⁰ Vgl. Rawls, 1971.

¹⁰¹ Vgl. Rawls, 1992, S. 60.

„Schleier der Unwissenheit“ gewährleisten, d.h. die Parteien kennen ihre soziale Position in der Gesellschaft nicht. Sie müssen also im Urzustand davon ausgehen, dass sie zu den am wenigsten Begünstigten gehören könnten. Unter diesen Voraussetzungen würden sich die Parteien im Urzustand nach Rawls auf folgende Grundsätze der Gerechtigkeit einigen:

- 1.) Jede Person hat ein gleiches Recht auf ein völlig adäquates System gleicher Grundrechte und Grundfreiheiten, das mit dem gleichen System für alle anderen vereinbar ist.
- 2.) Soziale und ökonomische Ungleichheiten müssen zwei Bedingungen erfüllen: erstens müssen sie mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die allen unter Bedingungen fairer Chancengleichheit offenstehen, und zweitens müssen sie zum größten Vorteil der am wenigsten begünstigten Mitglieder der Gesellschaft sein.

Von einer wohlgeordneten Gesellschaft spricht Rawls dann, wenn diese beiden Grundsätze der Gerechtigkeit in der Grundstruktur der Gesellschaft angewendet werden. Zu klären ist noch der Personenbegriff, der die Grundlage für die Konstruktion des Urzustandes bildet. Rawls betrachtet die Bürger als frei und gleich. Sie werden folglich im Urzustand symmetrisch zueinander positioniert. Nach Rawls sind alle Bürger grundsätzlich fähig und bereit, rationale Überlegungen darüber anzustellen, wie die Institutionen ihrer Gesellschaft gerechterweise eingerichtet werden sollen. Personen zeichnen sich durch zwei moralische Vermögen aus: Sie haben einen Gerechtigkeitssinn und die Befähigung zu einer Konzeption des Guten.¹⁰² An diesem Punkt taucht ein Problem auf, das mit dem zusammenhängt, was Rawls das „Faktum des Pluralismus“ bezeichnet. In modernen Gesellschaften existieren verschiedene Konzeptionen des Guten nebeneinander. Der Pluralismus der Konzeptionen des Guten sei nicht rein zufällig, sondern sei die Folge dessen, was Rawls die Bürden der Vernunft nennt. Auch wenn Bürger uneingeschränkten Gebrauch ihrer Vernunft machten, könnten sie in moralischen und politischen Fragen zu unterschiedlichen Antworten gelangen. Wilfried Hinsch beschreibt das Problem so: *„Das Faktum des Pluralismus anzuerkennen, heißt deshalb auch anzuerkennen, dass es eine Vielzahl vernünftiger und gleichwohl miteinander unvereinbarer Konzeptionen des Guten gibt.“* (Hinsch, in: Rawls, 1992, S. 25) Angesichts des Faktums des Pluralismus stellt sich die Frage, wie Personen mit verschiedenen Konzeptionen des Guten sich auf Grundsätze der Gerechtigkeit einigen können, die mehr als ein *modus vivendi* sind. Rawls sucht nach einem stabilen „übergreifenden Konsens“, den er für notwendig hält, um gesellschaftliche Einheit in demokratischen Verfassungsstaaten zu stiften. Einen solchen hält er für möglich, weil sich die verschiedenen umfassenden Lehren in bestimmten Punkten überschneiden würden.¹⁰³

¹⁰² Vgl. Rawls, 1992.

¹⁰³ Vgl. Rawls, 1992, S. 293-352.

Verschiedentlich wurde gefordert, einen weltweiten Urzustand zu konstruieren, um Grundsätze für eine globale Gerechtigkeit festzulegen. Im *Recht der Völker* hat Rawls 1999 selbst eine Theorie vorgelegt, die mit dem Darstellungsmittel des Urzustands operiert, um Grundsätze des Rechts und der Gerechtigkeit auf globaler Ebene festzulegen. Rawls geht davon aus, dass in wohlgeordneten, liberalen Gesellschaften mit Hilfe des Urzustands eine Übereinkunft über Gerechtigkeitsgrundsätze getroffen wurde. Im *Recht der Völker* weitet er den Urzustand auf alle wohlgeordneten Gesellschaften aus. Aber anders als im nationalen Urzustand treten in den erweiterten Urzustand nicht Bürger, sondern Völker ein. Anders gesagt: Nicht Individuen, sondern Völker sind die Akteure des Völkerrechts. Rawls führt überdies Gründe auf, weshalb in den zweiten Urzustand Völker und nicht Staaten eintreten. Er grenzt sich von der Theorie des Realismus ab, den er wie folgt beschreibt: *„Die Typische Sichtweise der internationalen Beziehungen ist im Wesentlichen noch immer dieselbe wie zu Zeiten des Thukydides und ist auch in der modernen Zeit nicht überwunden worden, in der die Weltpolitik in einem Zustand globaler Anarchie nach wie vor durch einen Kampf der Staaten um Macht, Einfluss und Wohlstand gekennzeichnet.“* (Rawls, 1999, S. 31) Durch den Begriff des Volkes soll das Moralische auf der Ebene internationaler Beziehungen betont werden anstelle bloßer Interessenpolitik durch Staaten: *„Worin sich Völker nun von Staaten unterscheiden – und dieser Unterschied ist wesentlich –, ist dass Völker uneingeschränkt bereit sind, eben diese Achtung und Anerkennung anderen Völkern als Gleiche entgegenbringen.“* (Rawls, 1999, S. 39) Rawls geht es gewissermaßen um eine moralische Außenpolitik. Die Vertreter der Völker werden im Urzustand als vernünftig und als frei und gleich zueinander positioniert. Sie beraten über den Inhalt des Rechts der Völker. Hinter dem Schleier der Unwissenheit einigen sie sich nach Rawls auf acht Grundsätze des Rechts und der Gerechtigkeit. Einen Weltstaat lehnt Rawls ab.¹⁰⁴ Die Grundsätze des Rechts der Völker sind folgende:

¹⁰⁴ „Ich folge Kant (*Zum ewigen Frieden*, 1795) in der Überzeugung, dass eine Weltregierung – worunter ich ein einheitliches politisches Regime mit den rechtlichen Befugnissen, die normalerweise von zentralen Regierungen ausgeübt werden, verstehe – entweder einen weltweiten Despotismus mit sich bringen würde, oder dass sie andernfalls über ein fragiles Reich herrschen würde, das durch häufige Bürgerkriege in verschiedenen Regionen und durch Völker, die versuchen, ihre politische Freiheit und Autonomie zu gewinnen, zerrissen würde.“ (Rawls, 1999, S. 40)

- 1.) Völker sind unabhängig und ihre Freiheit und Unabhängigkeit müssen von anderen Völkern geachtet werden.
- 2.) Völker müssen Verträge und eingegangene Verpflichtungen erfüllen.
- 3.) Völker sind gleich und müssen an Übereinkünften, die sie binden sollen, beteiligt sein.
- 4.) Völkern obliegt die Pflicht der Nichteinmischung.
- 5.) Völker haben das Recht auf Selbstverteidigung, aber kein Recht, Kriege aus anderen Gründen als denen der Selbstverteidigung zu führen.
- 6.) Völker müssen die Menschenrechte achten.
- 7.) Völker müssen, wenn sie Kriege führen, bestimmte Einschränkungen beachten.
- 8.) Völker sind verpflichtet, anderen Völkern zu helfen, wenn diese unter ungünstigen Bedingungen leben, welche verhindern, dass sie eine gerechte oder achtbare politische und soziale Ordnung haben.

Nur der letzte Grundsatz des Rechts der Völker bezieht sich auf die ökonomische Grundstruktur der globalen Gesellschaft. Insofern ist es irritierend, wenn Rawls seine außenpolitische Theorie als eine Theorie des Rechts und der Gerechtigkeit begreift. Auf diesen Punkt werde ich zurückkommen. Der zweite Grundsatz der Gerechtigkeit im nationalen Fall lässt sich nach Rawls nicht auf das Recht der Völker ausweiten. Kein Volk könne es akzeptieren, dass es grundsätzlich weniger begünstigt sei als andere Völker. Im achten Grundsatz des Rechts der Völker führt Rawls die Unterscheidung von achtbaren und nicht achtbaren Völkern ein. Rawls unterscheidet insgesamt zwischen vier Typen von Gesellschaft: liberale bzw. demokratische Gesellschaften, achtbare hierarchische Völker, Schurkenstaaten und belastete Völker. Achtbar sind demgemäß nur liberale und achtbar hierarchische Völker. Schurkenstaaten und belastete Völker können nach Rawls nicht achtbar sein und dürfen in den erweiterten Urzustand nicht eintreten. Theoretisch könne es aber nach Rawls Völker geben, die zwar hierarchisch organisiert sind, die aber die Menschenrechte einhalten, über rechtsstaatliche Institutionen verfügen und tolerant gegenüber Minderheiten sind. Als historisches Beispiel für einen achtbaren hierarchischen Staat dient ihm das osmanische Reich. Im *Recht der Völker* konzipiert er ein fiktives Kazanistan als Idealtypus für eine achtbare

Konsultationshierarchie. Als achtbare müssen nach Rawls hierarchische Völker toleriert werden. Zwar wäre es in den Augen von Rawls durchaus erstrebenswert, alle Gesellschaften in liberale umzuwandeln, aber dies könne keine Forderung im *Recht der Völker* sein. Es scheint ihm ausreichend, wenn Völker achtbar sind. Diese Feststellung führt in Rawls' Argumentation zu dem, was er als eine realistische Utopie bezeichnet.¹⁰⁵ Nachfolgend werde ich mit diesem Konzept arbeiten und prüfen, ob es für eine globale Theorie der Gerechtigkeit tragfähig ist.

2.3 Rawls und Marx

Rawls zitiert eine Bemerkung von John Steward Mill, die er über Sidgwick gemacht haben soll: *„Eine Theorie wird erst dann richtig beurteilt, wenn man sie in ihrer besten Form beurteilt.“* (Rawls, 2007, S. 15) Darauf aufbauend lässt sich Rawls in seinen Vorlesungen zur Geschichte der politischen Philosophie von folgender Maxime leiten: *„Ich bin stets davon ausgegangen, dass die Autoren, die wir studierten, durchweg viel gescheiter waren als ich selbst. Wären sie es nicht gewesen, warum hätte ich dann meine eigene Zeit und die der Studenten mit ihrer Lektüre vergeuden sollen?“* (Rawls, 2007, S. 15) Zu untersuchen wird sein, inwieweit Rawls diese Grundsätze für eine Auseinandersetzung mit Theorien und Theoretikern im Falle von Marx beherzigt. Ich will das Ergebnis vorwegnehmen: Rawls wird den Kapitalismus-kritischen Analysen von Marx nicht gerecht. Er beurteilt das Werk von Marx nicht in seiner besten Form. Zunächst grenzt sich Rawls von Marx ab: *„Die von der Fairness-Konzeption der Gerechtigkeit vertretene These der wohlgeordneten Gesellschaft (ist) grundverschieden von Marx' Vorstellung von einer vollendeten kommunistischen Gesellschaft.“* (Rawls, 2007, S. 464) Dennoch gibt es für den Gerechtigkeitstheoretiker Rawls gute Gründe, sich mit dem Werk von Marx zu befassen: *„Dass wir der ökonomischen Theorie Marx' besondere Aufmerksamkeit schenken, ist nicht nur deshalb gerechtfertigt, weil er sie selbst in den Mittelpunkt gerückt hat, sondern auch deshalb, weil seine Ökonomie maßgeblich ist für seine Darstellung des Kapitalismus als Herrschafts- und Ausbeutungssystem, also des Kapitalismus als ungerechtes Gesellschaftssystem.“* (Rawls, 2007, S. 465) Es existiert ein weiterer Grund, weshalb eine Auseinandersetzung

¹⁰⁵ Vgl. Rawls, 1999.

mit der Kapitalismus-Kritik von Marx erforderlich sei: *„Der zweite Grund dafür, Marx' sozialistische Theorie als einen bedeutenden Beitrag zu betrachten, besteht darin, dass der Laizsez-faire-Kapitalismus gravierende Nachteile hat, die berücksichtigt und einer grundlegenden Reform unterzogen werden sollten.“* (Rawls, 2007, S. 467) Doch in Rawls' unzureichender Würdigung Marx'-Kapitalismus-Kritik bleibt offen, worin die gravierenden Nachteile einer unregulierten kapitalistischen Wirtschaftsform bestehen. Diejenigen Nachteile, die Marx durch die Trennung von Lohnarbeit und Kapital in den kapitalistischen Produktionsverhältnissen erkennt, hält Rawls für wenig überzeugend. Das Herzstück Marxens Kapitalismuskritik, die Arbeitswerttheorie, verwirft Rawls: *„Jetzt ist es an der Zeit, darauf hinzuweisen, dass ich die Arbeitswerttheorie nicht für eine gelungene Theorie halte. Ja, ich glaube, dass Marx' Ansichten besser formuliert werden können, wenn man diese Theorie gar nicht verwendet.“* (Rawls, 2007, S. 478) Marx hatte im Rahmen seiner Arbeitswerttheorie die kapitalistischen Produktionsverhältnisse als einen Ausbeutungs- und Herrschaftszusammenhang entlarvt. Der Profit entstehe im Kapitalismus durch die Exploitation der menschlichen Arbeitskraft durch die über den Produktionsapparat Verfügenden. Die Arbeiter müssen als Lohnabhängige ihre Arbeitskraft an die Fabrikbesitzer verkaufen, um ihr nacktes Überleben in der Gesellschaft zu sichern. Die Arbeitskraft werde zu einer Ware, so wie andere Waren auch. Nach Marx bemisst sich der Wert einer Ware nach der für seine Erzeugung benötigten notwendigen Arbeitszeit. In den kapitalistischen Produktionsverhältnissen müssen die Lohnabhängigen jedoch länger arbeiten als für ihre Reproduktion unbedingt erforderlich wäre. Die Kapitalisten sind nach Marx „bei Strafe des Untergangs“ gezwungen, ihre Arbeiter wesentlich länger arbeiten zu lassen, weil der Profit – in vereinfachter Form gesagt – durch das kostenlos hergestellte Surplusprodukt erwirtschaftet wird.¹⁰⁶ Ohne Profit gingen kapitalistische Betriebe pleite. Kostenlose Mehrarbeit erzeugt in den Augen von Marx den Mehrwert und durch diesen den erforderlichen Profit. Der kapitalistische Akkumulationsprozess beruht demnach auf Ausbeutung der Arbeitskraft. Rawls bestreitet, dass der Profit durch Appropriation des Surplusprodukts erzielt wird. Er liest vor: *„Er (Marx, T.S.) weiß genau, dass Preise erklärt werden können, indem man auf Angebot und Nachfrage in einem Marksystem mit ausgeprägter Konkurrenz abhebt, ohne den Arbeitswert überhaupt in Betracht zu*

¹⁰⁶ Vgl. Marx, 1981.

ziehen.“ (Rawls, 2007, S. 477) Ohne diese Behauptung mit Marx-Zitaten zu belegen, versucht Rawls hier mit Marx gegen Marx zu argumentieren. Indem er behauptet, der Preis einer Ware hänge von Angebot und Nachfrage auf dem Markt ab, bestreitet Rawls indirekt, dass der Profit durch Ausbeutung der menschlichen Arbeitskraft der Lohnabhängigen durch die Eigentümer kapitalistischer Betriebe erzielt wird. Wenn Rawls Marx in seiner besten Form darstellen wollte, müsste er dem Rechnung tragen, dass sowohl die Surplusstheorie als auch die Arbeitswerttheorie keineswegs für alle Ökonomen als „veraltet“ gelten: *„Die Marxsche Arbeitswerttheorie ist sicher nicht frei von Problemen. In der neuen Wertkontroverse wird sie allerdings nicht so reibungslos vom Tisch gebracht. Im Gegenteil: Als Surplusstheoretiker greifen auch Neo-Ricardianer munter bei der Widerlegung der Marxschen Arbeitswerttheorie auf Motive zurück, welche zur Marxschen Arbeitswerttheorie zu rechnen sind.“* (Ritsert, 1988, S. 178)

Warum nur lassen beispielsweise Textilkonzerne in Bangladesch produzieren, wenn der Profit nicht mit der Ausbeutung der menschlichen Arbeitskraft zusammenhängt? These wäre, dass die Armut in der sogenannten „Dritten Welt“ ohne die Arbeitswerttheorie nicht erklärbar ist. Die für eine kosmopolitisch gewendete Soziologie in diesem Kontext relevanteste Frage ist, ob sich die extremen globalen ökonomischen Ungleichheiten klassentheoretisch und d.h. mit Marxens Arbeitswerttheorie erklären lassen. Das ist aber nicht der Kernpunkt bei Rawls. Er kritisiert Marx vor allem deshalb, weil ihm eine Theorie der Gerechtigkeit gefehlt habe, die als Maßstab für seine Kritik am Kapitalismus als eine ungerechte Produktionsweise dienen könnte: *„Es liegt auf der Hand, dass Marx den Kapitalismus verurteilt. Die Grundwerte, auf die er sich dabei beruft, sind offenbar weniger klar.“* (Rawls, 2007, S. 466); *„Das Fazit lautet, dass der Begriff der Ausbeutung eine Konzeption des Rechten und der Gerechtigkeit voraussetzt, in deren Licht die Grundstrukturen beurteilt werden.“* (Rawls, 2007, S. 484) Rawls arbeitet anhand Marx' Vorstellungen von Sozialismus und Kommunismus heraus, was Marx implizit unter Gerechtigkeit versteht. In der Diskussion um Marxens Gerechtigkeitsverständnis verliert Rawls aus den Augen, worum es global gesehen geht: Die sozialen und ökonomischen Ungleichheiten sind nicht zum größten zu erwartenden Vorteil für die am wenigsten Begünstigten. Sie sind nicht mit Positionen und Ämtern verbunden, die allen unter Bedingungen fairer Chancengleichheit offenstehen. Gegen den im ersten Urzustand entwickelten zweiten Grundsatz der Konzeption von Gerechtigkeit als Fairness wird in

der kapitalistischen Weltwirtschaftsordnung eklatant verstoßen. Rawls hätte im *Recht der Völker* die kapitalistische Grundstruktur der internationalen Wirtschaft als zutiefst ungerecht kritisieren müssen. Die kosmopolitische Soziologie postuliert gegen Rawls, dass soziale Ungleichheit nicht mehr im nationalstaatlichen Rahmen begriffen werden kann.¹⁰⁷ Wenn dem so ist, müssen gegen Rawls die Vorwürfe erhoben werden, dass die am wenigsten Begünstigten, die Verdammten dieser Erde nicht in den zweiten Urzustand eintreten können, dass dadurch ihre Interessen im zweiten Urzustand nicht gewahrt werden und dass sie von der Unterstützungspflicht der wohlgeordneten Völker abhängig bleiben.

2.4 Rawls' Kritik des Kosmopolitismus

Wie gezeigt betrachtet Rawls soziale und ökonomische Ungleichheiten im nationalstaatlichen Rahmen. Der Kosmopolitismus geht demgegenüber davon aus, dass die soziale Ungleichheit unter den Menschen nicht mehr im nationalstaatlichen Rahmen begriffen werden kann. Rawls argumentiert im *Recht der Völker* gegen kosmopolitische Gerechtigkeitskonzeptionen.¹⁰⁸ Hier soll nicht geprüft werden, ob Rawls den Kosmopolitismus in seiner besten Form darstellt. Ich werde zunächst der Argumentation von Rawls folgen und erst anschließend Kritik an ihr üben. Nach Rawls gingen kosmopolitisch orientierte Völkerrechtler, wie z.B. Charles R. Beitz und Thomas W. Pogge, von der Prämisse aus, „*dass jedes liberale Recht der Völker und insbesondere jedes von einem Gesellschaftsvertrag ausgehende Recht mit der Frage nach der liberalen kosmopolitischen oder globalen Gerechtigkeit für alle Personen beginnen sollte.*“ (Rawls, 1999, S. 100) Nach Auffassung des Kosmopolitismus treten in den Urzustand nicht Völker, sondern Personen aus allen Völkern ein. Kosmopolitische Gerechtigkeitskonzeptionen gingen von der Grundannahme aus, dass alle Personen vernünftig und d.h. im Besitz eines Gerechtigkeitssinns und befähigt zu einer Konzeption des Guten sind. Von diesem Ausgangspunkt aus stellen sich kosmopolitische Völkerrechtler einen globalen Urzustand mit einem Schleier der Unwissenheit vor, hinter

¹⁰⁷ Vgl. Beck, 2008.

¹⁰⁸ In dieser Debatte wird der Begriff des Kosmopolitismus auf eine merkwürdige Weise verwendet. Kosmopolit ist demnach, wer für einen Weltstaat eintritt und wer sich dagegen ausspricht, sei kein Kosmopolit. Der in diesem Text verwendete Begriff des Kosmopolitismus ist weiter gefasst.

dem alle Parteien symmetrisch positioniert sind. In einem globalen Urzustand würden die Parteien analog zum heimischen Fall als ersten Grundsatz wählen, dass alle Personen die gleichen Grundrechte und Freiheiten haben. So vorzugehen würde nach Rawls bedeuten, *„die Menschenrechte direkt aus einer politischen (moralischen) liberalen kosmopolitischen Gerechtigkeitskonzeption herzuleiten.“* (Rawls, 1999, S. 100) Rawls lehnt eine solche kosmopolitische Gerechtigkeitskonzeption ab. Dies hängt mit der Aufgabe des *Rechts der Völker* zusammen. Es geht ihm darum, *„in einer einigermaßen realistischen Weise zu untersuchen, was das Ziel der Außenpolitik eines liberalen demokratischen Volkes sein sollte.“* (Rawls, 1999, S. 101) Die Konsequenz aus einer kosmopolitischen Gerechtigkeitskonzeption wäre nach Rawls, dass es zur Aufgabe der Außenpolitik eines liberalen Volkes würde, *„alle noch nicht liberalen Gesellschaften allmählich in liberale Gesellschaften umzuformen, bis schließlich (im idealen Fall) alle Gesellschaften liberale Gesellschaften wären.“* (Rawls, 1999, S. 101) Dieser Gedanke Rawls ist richtig. In einem globalen Urzustand der Einzelnen würden die Parteien wahrscheinlich die beiden Grundsätze der Gerechtigkeit auf die Grundstruktur der Weltgesellschaft ausweiten. Liberale Staaten wären dann gezwungen, sich in die inneren Angelegenheiten von nicht wohlgeordneten Staaten einzumischen, um die Grundsätze der Gerechtigkeit zu verwirklichen. Es stimmt, dass liberale Staaten überfordert wären, darauf hinzuwirken, dass alle Staaten liberal werden. Die Forderung, alle Nationalstaaten sollten liberal werden, ist zum gegenwärtigen Augenblick eine unrealistische Utopie. Es existieren keine außenpolitischen Patentrezepte, die gewährleisten können, dass sich Schurkenstaaten in wohlgeordnete Gesellschaften umwandeln. Rawls wendet gegen eine solche Außenpolitik ein, dass sie unterstellen müsste, dass ausschließlich liberale demokratische Gesellschaften akzeptabel sein können. Wir könnten jedoch nicht wissen, *„ob nichtliberale Gesellschaften niemals akzeptabel sein können.“* (Rawls, 1999, S. 101) Rawls geht davon aus, dass es auch andere als liberale wohlgeordnete Völker geben könnte. Der Hauptgrund, weshalb Rawls im zweiten Urzustand nicht vom Individuum, sondern von Völkern ausgeht, ist, dass er keine ethnozentristische Perspektive einnehmen will. Er will einen Pluralismus unter den Völkern zulassen und toleriert daher nicht liberale Völker, wenn sie wohlgeordnet und als achtbar zu bezeichnen sind. Rawls will der Idee der Selbstbestimmung eines Volkes

beträchtlichen Raum einräumen.¹⁰⁹ Er lässt Alternativen zu dem westlichen Verständnis von politischem Liberalismus zu. Deshalb grenzt er sich vom Kosmopolitismus ab: *„Wenn eine Gesellschaft die soeben skizzierten grundlegenden Standards und Prinzipien einhält, müssen liberale Gesellschaften sie tolerieren. Und hier liegt vermutlich der Hauptgrund, aus dem Rawls vom Kosmopolitismus abrückt: Dieser neigt dazu, ethnozentrische liberale Urteile über andere Gesellschaften abzugeben.“* (Rasmussen, 2009, S. 354) Tatsächlich existieren auf der Erde kaum achtbare nichtliberale Völker. De facto werden die Menschenrechte – wenn überhaupt – nur in Demokratien respektiert. Es liegen kaum Beispiele für nichtdemokratische Regierungsformen vor, in denen die Menschenrechte nicht mit Füßen getreten werden. Rawls' Konzeption von achtbaren hierarchischen Völkern ist ein Idealtypus, der in der Wirklichkeit kaum vorzufinden ist. Die Frage, ob es andere demokratische Staatsformen als in den liberalen Demokratien geben kann, ist allerdings offen. Theoretisch ist sehr wohl denkbar, dass es andere demokratische Regierungsformen als in der westlichen Zivilisation geben kann. Solche wären wohlgeordnet und achtbar.

Das zweite Argument, weshalb Rawls im zweiten Urzustand nicht vom Individuum, sondern von Völkern ausgeht, hängt damit zusammen, dass er mit Kant einen Weltstaat ablehnt. Es ist keine Überinterpretation Rawls zu behaupten, dass er einer Einigung auf eine Weltregierung im zweiten Urzustand, der von den einzelnen Individuen ausgeht, vorbeugen will. Einen Weltstaat hält Rawls nicht für praktikabel. In einer kosmopolitischen Gerechtigkeitskonzeption müsste von der Annahme ausgegangen werden, dass die beiden Grundsätze der Gerechtigkeit, die in einem nationalen Urzustand einen übergreifenden Konsens erzielen, auch im globalen Urzustand gewählt würden. Derzeit sind die Völker dieser Erde nationalstaatlich organisiert.¹¹⁰ Die beiden

¹⁰⁹ Vgl. Rawls, 1999, S. 138.

¹¹⁰ Beitz verteidigt den Kosmopolitismus, indem er eine abnehmende politische Bedeutung und Macht der Nationalstaaten behauptet: *„Wenn heutzutage Nationalgrenzen nicht mehr einzelne, unabhängige Gesellschaften voneinander abgrenzen, können wir sie nicht mehr als die moralisch ausschlaggebenden Elemente der globalen Gesellschaftsgeographie betrachten. Zugunsten moralischer Wahlfreiheit müssen wir die Welt stattdessen aus der Perspektive eines Urzustandes betrachten, in dem die staatsbürgerlichen Interessen hinter einem erweiterten Vorhang des Nichtwissens ausgeblendet werden.“* (Beitz, 2010, S. 208) In der Europäischen Union hat sich die nationalstaatliche Bindung tatsächlich gelockert, wenngleich es aktuell auch mächtige Gegentendenzen zu dieser Entwicklung gibt. Im Rest der Welt ist der Nationalstaat der politische Bezugsrahmen für seine Bewohner geblieben. Der Nationalstaat hat weiterhin politische Macht und politische Bedeutung. Zur Zeit scheint außerhalb Europas niemand befigt, sich in die politischen Angelegenheiten des Nationalstaats einzumischen. Dieses Argument von

Gerechtigkeitsgrundsätze könnten daher nur innerhalb der Grenzen von Nationalstaaten verwirklicht werden. Globale soziale und ökonomische Ungleichheiten können jedoch von den einzelnen Nationalstaaten nicht reguliert werden. Die beiden Gerechtigkeitsgrundsätze erfordern auf globaler Ebene eine Zwangsgewalt mit entsprechenden Machtbefugnissen für eine Weltinnenpolitik. Das ist auch das Argument von Thomas Nagel gegen die kosmopolitische Gerechtigkeit: *„Nagel ist der Ansicht, dass ein Kosmopolitismus, der Gerechtigkeit für alle verlangt, der entsprechenden institutionellen Anforderung nicht entsprechen kann, für die eine institutionalisierte Zwangsgewalt nötig wäre, die ausreichen würde, um Gerechtigkeit als Fairness für alle sicherzustellen.“* (Rasmussen, 2009, S. 341) Die Etablierung einer transnationalen Zwangsgewalt mit oder ohne eine Weltregierung, die sich in die inneren Angelegenheiten von Nationalstaaten einmischen darf, oder die zur Auflösung der Nationalstaaten führt, scheint jedoch in der ersten Hälfte 21. Jahrhundert eine unrealistische Utopie zu sein.¹¹¹ Tatsächlich ist zurzeit kein „Äquivalent“ des souveränen Nationalstaates in Sicht.¹¹² Eine kosmopolitische Gerechtigkeit, die ausschließlich vom Individuum ausgeht, scheitert an den Gegebenheiten internationaler Beziehungen.

2.5 Gerechtigkeit als Fairness im globalen Kontext

Rawls scheint mir richtig zu sein.

¹¹¹ Vgl. Habermas, 2010.

¹¹² Vgl. Beck, 2008, S. 21.

Wenn Gerechtigkeit als Fairness konzipiert wird, dann sollte die ökonomische Grundstruktur der Weltgesellschaft fair sein. Im Kontext der Weltwirtschaft spielt der Begriff der Fairness bei Rawls jedoch nur am Rande eine Rolle. Ich habe im *Recht der Völker* nur zwei Textstellen gefunden, in denen er von einem weltweiten fairen Handel spricht.¹¹³ In den acht Grundsätzen des Rechts der Völker taucht Gerechtigkeit als Fairness gar nicht auf. Dies scheint kein Zufall. Die Gründe für Unterentwicklung sieht Rawls vor allem in den belasteten Völkern selbst¹¹⁴: „*Belastete Gesellschaften sind weder expansionistisch noch aggressiv, aber ihnen fehlen politische und kulturelle Traditionen, das Humankapital, das Know-How und oft auch die nötigen materiellen und technologischen Ressourcen, um wohlgeordnet zu sein.*“ (Rawls, 1999, S. 131) Es muss davon ausgegangen werden, dass ebenso externe Gründe für die Armut in der sogenannten Dritten Welt verantwortlich sind. Sie sind historisch bedingt, haben mit dem Kolonialismus zu tun¹¹⁵ und hängen mit dem unfairen Welthandel zusammen. Thomas W. Pogge hat dies im Kontext der Debatte um globale Gerechtigkeit nachgewiesen.¹¹⁶ Rawls reflektiert die Globalisierung des Kapitalismus nicht hinreichend. Er betrachtet das System der Wirtschaft anachronistisch als nationale Volkswirtschaften. Belastete Gesellschaften lassen sich nicht allein nationalstaatlich ökonomisch in wohlgeordnete Gesellschaften umwandeln. Wenn das *Recht der Völker* eine Theorie der Gerechtigkeit sein soll, ist es erforderlich, fairen Welthandel als Ziel zu

¹¹³ „Man betrachte die Fairness des Handelns. Nehmen wir an, liberale Völker gingen davon aus, daß ein durch faire Hintergrundbedingungen angemessen reguliertes Handelssystem freier Wettbewerbsmärkte zumindest langfristig für alle Beteiligten vorteilhaft ist. Eine weitere Voraussetzung ist hier, daß die größeren Nationen mit den wohlhabenderen Volkswirtschaften weder versuchen werden, auf den Märkten eine Monopolstellung zu erlangen noch Kartelle zu bilden oder als Oligopole zu handeln. Wenn diese Voraussetzungen erfüllt sind und wir wie zuvor einen Schleier der Unwissenheit annehmen, so daß kein Volk wissen kann, ob seine Volkswirtschaft groß oder klein ist, würden sich alle auf faire Standards des Handelns einigen, um freie und wettbewerbsorientierte Märkte zu haben (vorausgesetzt, solche Standards können festgelegt, befolgt und auch durchgesetzt werden).“ (Rawls, 1999, S. 47-48)

¹¹⁴ „Ich glaube, daß die Ursachen des Wohlstands eines Volkes und der verschiedenen Formen dieses Wohlstandes sowohl in seiner politischen Kultur liegen und in den religiösen, philosophischen und moralischen Traditionen, welche die Grundstruktur seiner politischen und sozialen Institutionen stützen, als auch im Fleiß und der Kooperationsfähigkeit seiner Mitglieder, all dies getragen von seinen politischen Tugenden.“ (Rawls, 1999, S. 134)

¹¹⁵ „Man muss sich in Erinnerung rufen, dass der soziale, ökonomische und kulturelle Entwicklungsstand heutiger Völker das Ergebnis eines historischen Prozesses ist, der durch Sklaverei, Kolonialisierung und Genozid geprägt war. Diese massiven Verbrechen haben riesige Ungleichheiten verursacht, die selbst dann unakzeptabel wären, wenn arme Völker ihre Entwicklung heute selbst bestimmen könnten.“ (Pogge, 2010, S. 267)

¹¹⁶ Vgl. Pogge, 2010, S. 263-301.

formulieren. Rawls ist sich dessen bewusst. Er schreibt: *„Elementare Fairness zwischen Völkern wird dadurch erreicht, dass sie im zweiten Urzustand mit seinem Schleier der Unwissenheit in gleicher Weise repräsentiert sind. (...) Darüber hinaus werden die Parteien Richtlinien für den Aufbau kooperativer Organisationen formulieren, und sie werden sich auf Standards eines fairen Handels ebenso einigen wie auf gewisse Vorkehrungen zur gegenseitigen Unterstützung.“* (Rawls, 1999, S. 143) Doch in den acht Grundsätzen des Rechts der Völker befindet sich bei Rawls kein einziger Grundsatz der Gerechtigkeit, der sich auf einen fairen Handel bezieht. Die extremen sozialen Ungerechtigkeiten auf dieser Welt sollten jedoch nicht hingenommen und theoretisch wie praktisch toleriert werden. „Aufrechter Gang“ (Bloch), „befriedetes Dasein“ (Marcuse), „Erlösung“ (Adorno) – von diesen nicht verwirklichten antikapitalistischen Utopien aus dem 19. und 20. Jahrhundert hat das 21. Jahrhundert weitgehend Abschied genommen. Der Kapitalismus wird heute für alternativlos gehalten. Hans Jürgen Krysmanski hat das so ausgedrückt: *„Vieles deutet darauf hin, dass die Epoche des Kapitals zu Ende geht. Dennoch suggeriert unsere individuelle Befindlichkeit noch immer: diese Produktionsweise wird ewig währen – auch wenn unsere Intelligenz uns sagt, dass dies die unwahrscheinlichste aller Möglichkeiten ist. Es fällt heute noch immer leichter, den Zerfall des Planeten und seine Natur zu imaginieren als den Zusammenbruch des Kapitalismus.“* (Krysmanski, 2012, S. 20) Ausschließlich aus solchen Gründen erscheint der Kapitalismus als alternativlos.¹¹⁷ Die Ausgangsfrage ist, wie Gerechtigkeit als Fairness im Kontext des globalen kapitalistischen Handels verwirklicht werden kann, wenn in den erweiterten Urzustand nicht Individuen, sondern lediglich Völker eintreten können. Kann es eine kosmopolitische Gerechtigkeit im Rahmen kapitalistischer Produktionsverhältnisse geben, die nicht vom Individuum, sondern von Völkern ausgeht? Ich gehe von der Arbeitshypothese aus, dass diese Frage vorläufig bejaht werden kann. Der Knackpunkt sind wohlgeordnete Völker, die zugleich belastet sind. Die Argumentation ist folgende:

¹¹⁷ Durch die scheinbare Alternativlosigkeit des Kapitalismus trägt die Gegenwartsgesellschaft „eindimensionale“ Züge. Anlässlich Marcuses 100. Geburtstages behauptete Habermas, der „Eindimensionale Mensch“ sei nicht das beste Buch Marcuses. Vgl. Habermas, 1998, S. 234. Die These von der Eindimensionalität der entwickelten Gesellschaften ist jedoch wieder aktuell. Vgl. Marcuse, 1964.

Wohlgeordnete Völker brauchen keine Gerechtigkeitsgrundsätze im Recht der Völker, weil ihre Gerechtigkeit schon durch zweiten Gerechtigkeitsgrundsatz im ersten Urzustand geregelt wird. Wie ist es aber mit wohlgeordneten Völkern, die zugleich belastet sind? Nach Rawls kann es solche Fälle geben, weil wohlgeordnete Gesellschaften nicht notwendigerweise wohlhabende Gesellschaften sind: *„Eine Gesellschaft mit wenigen natürlichen Ressourcen und geringem Wohlstand kann wohlgeordnet sein, wenn ihre politischen Traditionen, ihre Rechts- und Eigentumsordnung, ihre Klassenstruktur, und die ihnen zugrunde liegenden religiösen und moralischen Überzeugungen und ihre Kultur von der Art sind, dass sie eine liberale oder achtbare Gesellschaft aufrechterhalten.“* (Rawls, 1999, S. 132) In der Realität existieren solche Völker. Ein Beispiel wäre Ghana. Wenn wohlgeordnete und zugleich belastete Völker in den zweiten Urzustand eintreten, wozu sie als wohlgeordnete Gesellschaften ein Recht genießen, werden sie nicht nur für eine Unterstützungspflicht, sondern auch für Grundsätze eines fairen Handels plädieren, weil sie Opfer des unfairen globalen Handels sind. Wegen des Schleiers der Unwissenheit müssten alle Parteien davon ausgehen, dass sie wohlgeordnet und zugleich belastet sein könnten. Aus diesem Grund würden sich die Parteien der Völker neben der Unterstützungspflicht auf Grundsätze fairen Handelns im zweiten Urzustand einigen.¹¹⁸ Auch in Rawls Konzeption der Gerechtigkeit lassen sich soziale und ökonomische Ungleichheiten unter den Menschen nicht nationalstaatlich lösen. Der Grundsatz der Unterstützungspflicht wäre unter der Voraussetzung, dass wohlgeordnete belastete Völker in den Urzustand eintreten, nicht nur eine moralische Verpflichtung, sondern läge im Interesse aller Parteien im Urzustand, weil sie unter dem Schleier der Unwissenheit damit rechnen müssten, selbst ein belastetes Volk zu sein.

Die Frage nach fairem globalem Handel wirft noch einmal die grundlegende Frage auf, ob in den globalen Urzustand nur Parteien von Völkern und keine Individuen eintreten können. Denn das Eintreten von Völkern in den Urzustand anstelle der Einzelpersonen hat auch Nachteile. Völker werden zu handelnden Kollektivsubjekten mit eigenen

¹¹⁸ Martha Nussbaum erkennt, dass wohlgeordnete, belastete Völker in den Urzustand eintreten dürfen. Sie erkennt aber nicht, dass sich daraus die Konsequenz ergibt, dass die ökonomische Grundstruktur so geregelt werden muss, dass der Handel fair ist. Vgl. Nussbaum, 2004.

sozioökonomischen Interessen. Das Volk wird zu mehr als der Summe seiner Einzelteile. Die Einzelnen werden unter das Kollektivsubjekt subsumiert. Doch so etwas wie einen homogenen Volkswillen scheint es in Fragen der ökonomischen Gerechtigkeit üblicherweise nicht zu geben. Innerhalb eines Volkes können die ökonomischen Interessen bis hin zu Gegensätzen auseinander treten. Eine globale Gerechtigkeitstheorie, die diesen Namen verdienen will, muss gewährleisten, dass die Interessen der am wenigsten Begünstigten adäquat berücksichtigt werden. Deshalb wäre es notwendig, dass die Parteien der Völker im erweiterten Urzustand unter einem Schleier der Unwissenheit stehen und ihre eigene soziale Position in den Herkunftsgesellschaften nicht kennen. Die Parteien der Völker sind dann gezwungen, auch die Position der am wenigsten Begünstigten in ihrem Volk einzunehmen. Es ist jedoch irreführend, die am wenigsten Begünstigten nur als Individuen zu betrachten, denn sie teilen ein ökonomisches Kollektivschicksal. Die am wenigsten Begünstigten bilden eine ökonomische Klasse. In den belasteten Staaten sind die am wenigsten Begünstigten in der großen Mehrheit. So etwas wie eine Mittelschicht, die mit der in Europa und Nordamerika vergleichbar wäre, existiert in „Dritte-Welt“-Staaten häufig nur ansatzweise.¹¹⁹ Deshalb kann man sagen, dass die sozioökonomischen Interessen der am wenigsten Begünstigten größtenteils zugleich auch die des Volkes sind. Die Frage, ob Völker oder Individuen in den globalen Urzustand eintreten, ist also falsch gestellt. Das Verhältnis von Individuum und Volk wird dialektisch bestimmt. Die sozioökonomische Konstellation ist in den belasteten Staaten gegenwärtig so, dass die wirtschaftlichen Interessen des Volkes und des Individuums zu einem Großteil zusammenfallen. Die Parteien der belasteten Völker vertreten im zweiten Urzustand die wirtschaftlichen Interessen der Klasse der am wenigsten Begünstigten. In den Staaten der „Dritten Welt“ sind die sozioökonomischen Interessen des Individuums in denen des Volkes enthalten. Die Interessen des Volkes enthalten in Gerechtigkeitsfragen zugleich

¹¹⁹ Laut OECD gehörten 2009 32 Millionen Menschen im subsaharischen Afrika zur Mittelschicht. Diese Zahlen können nicht stimmen, weil sie auf einem Verständnis von Mittelschicht beruht, das irreführend ist. In Wirklichkeit ist die Mittelschicht in belasteten Staaten noch zur Klasse der am wenigsten Begünstigten zu rechnen: *„Die Mitglieder der Mittelschichten in Ländern des globalen Südens sind verletzlich >gegenüber Risiken wie Krankheit oder Arbeitslosigkeit. Sie können bei finanziellen Schocks aufgrund des Fehlens von sozialen Sicherungssystemen leicht in Armut abrutschen. Ein Großteil der zur neuen Mittelschicht gehörenden Menschen sind gleichzeitig auch jene, die zwar ihr Einkommensniveau steigern konnten, aber dennoch nicht weit von der Armutsgrenze entfernt sind<.“* (Brand; Wissen, 2017, S. 109)

die Interessen des Individuums. Das sozioökonomische Interesse von Volk und Individuum ist in belasteten Ländern überwiegend identisch, wenn auch nicht ganz identisch. Es existiert auch ein Nichtidentisches. In belasteten Völkern lebt auch eine kleine Minderheit von Menschen, die es zu Wohlstand und Reichtum gebracht hat. Auch diese Menschen haben ein Recht darauf, dass ihre Interessen im zweiten Urzustand gewahrt werden. Deshalb stehen die Parteien der Völker im zweiten Urzustand weiterhin unter einem Schleier der Unwissenheit und kennen ihre soziale Position in ihrer Herkunftsgesellschaft nicht. Sie müssen also auch damit rechnen, dass sie zu den Begünstigten gehören könnten. Eine humanistische Theorie der Gerechtigkeit legt darauf Wert, dass auch die Profiteure der ungerechten Weltwirtschaftsordnung die Menschen- und andere Rechte genießen, wenn die globale soziale Ungerechtigkeit beseitigt wird.

2.6 Grundsätze fairen globalen Handels

Eine Theorie der globalen Gerechtigkeit kommt nicht umhin, die Ursachen der globalen Ungerechtigkeit zu benennen. Eine ausgearbeitete Analyse des globalen Kapitalismus und seiner Entwicklungslogik kann hier nicht vorgelegt werden. In diesem Rahmen können aber einige wichtige Aspekte der globalen Ungerechtigkeit in der Weltwirtschaftsordnung benannt werden. Ich werde mich nachfolgend schwerpunktmäßig mit den sozioökonomischen Verhältnissen auf dem afrikanischen Kontinent befassen. Ein gravierendes Problem ist, dass internationale Konzerne, die in der „Dritten Welt“ oder in Schwellenländern produzieren lassen, oft viel zu geringe Löhne zahlen, den Arbeitern ungesunde Arbeitsbedingungen zumuten, viel zu lange Arbeitszeiten vorschreiben und nichts in soziale Sicherungssysteme einzahlen. Zum Teil werden nicht einmal die Menschenrechte eingehalten. Ein weiteres gravierendes Problem ist, dass die Terms of Trade unfair sind. Gemeint ist damit, dass die Produkte, die in der „Dritten Welt“ produziert werden, auf dem Weltmarkt unter Wert gehandelt werden, während die Industrieprodukte aus dem Westen sehr teuer verkauft werden, wenn sie in arme Länder exportiert werden.¹²⁰ In den belasteten Staaten werden häufig

¹²⁰ Inzwischen werden auch Billigprodukte aus Europa nach Afrika geliefert. Darunter fallen Gebrauchtwagen, Altkleider oder Billigfleisch. Zum Teil bringen die Billigprodukte aus Europa einheimische Produzenten in Schwierigkeiten, was besonders in der Textilbranche deutlich wird.

Rohstoffe abgebaut (wobei die Mienen in den Händen von westlichen Konzernen oder von sogenannten „warlords“ sind, die z.B. die afrikanischen Arbeiter hemmungslos ausbeuten und versklaven), oder es werden landwirtschaftliche Produkte erzeugt.¹²¹ Rohstoffe und landwirtschaftliche Produkte erzielen an den großen Börsen zumeist nur niedrige Preise, was zur Konservierung der Armut beiträgt.¹²² Das nächste gravierende Problem, das hier benannt werden muss, ist, dass im Fall von Afrika fast ein ganzer Kontinent vom Weltmarkt abgekoppelt erscheint. Europäische und nordamerikanische Großkonzerne sind nur äußerst selten bereit, auf dem afrikanischen Kontinent zu investieren (Ausnahme: in Südafrika).¹²³ Die erheblichen ökonomischen Schwierigkeiten in Afrika hängen auch damit zusammen. Eine Wachstumsdynamik kommt oft gar nicht erst richtig in Gang. Das hat zur Konsequenz, dass viele der „last developed countries“ in Afrika liegen. Heute gewinnt man den Eindruck, dass Afrika ein vom globalen Kapitalismus weitgehend ausgegrenzter Wirtschaftsraum ist. Ökonomische Ausgrenzung ist auch eine Form von Ungerechtigkeit. Vor diesem Hintergrund muss die Unterstützungspflicht der belasteten Staaten durch wohlhabende Staaten modifiziert und erweitert werden. Die investitionsfeindlichen Bedingungen in Afrika sind auch eine Folge des Kolonialismus. Dieser hat weit mehr zerstört als entwickelt. Vom Kolonialismus hat

¹²¹ Seit Neuestem werden afrikanische Bauern enteignet, und das aus folgendem Grund: *„Die Explosion der Weltmarktpreise für landwirtschaftliche Rohstoffe hatte eine unerwartete Konsequenz: den Run der Spekulanten auf Ackerland in der südlichen Hemisphäre. Nach Angaben der Weltbank haben im Jahr 2012 Hedgefonds, Großbanken und andere >ausländische Investoren< 41 Millionen Hektar im subsaharischen Afrika aufgekauft. Und der Trend beschleunigt sich. Die Übernahme erfolgt auf zwei Wegen: Pacht über 99 Jahre zu lächerlichen Konditionen, Kauf oder Eigentumsübertragung praktisch zum Nulltarif nach Bestechungsmanövern.“* (Ziegler, 2014, S. 266) Auf dem Grund und Boden werden sodann Rosen, Palmpflanzen usw. angebaut, Produkte, die für den europäischen und nordamerikanischen Markt bestimmt sind.

¹²² Grundnahrungsmittel sind aber inzwischen so teuer geworden, dass sie sich viele der Ärmsten der Armen nicht mehr leisten können und hungern müssen: *„Die Situation der Landarbeiter und ihrer Familien hat sich seit 2008 erheblich verschlechtert. Nachdem das Banditentum der internationalen Banken die Finanzmärkte ruiniert hatte, wandten sich die großen Räuber – die Hedgefonds, die multinationalen Banken und so weiter – wie bereits erwähnt den Rohstoffen zu. Durch Spekulationen mit Öl, Erz, aber auch und vor allem mit Agrarrohstoffen erzielen sie astronomische Gewinne. Aber Reis, Weizen und Mais sind Grundnahrungsmittel der Menschheit und decken in normalen Zeiten 75% ihrer Bedürfnisse. Innerhalb von fünf Jahren hat der Marktpreis für Reis, Mais und Weizen durch das Treiben der Spekulanten stark geschwankt, aber insgesamt zeigte die Tendenz klar nach oben. Seit 2008 hat sich der Preis für eine Tonne Brotweizen verdoppelt, der Preis für Mais ist um 31,9 Prozent gestiegen und der Reis um 37 Prozent.“* (Ziegler, 2014, S. 265-266)

¹²³ Seit einigen Jahren engagieren sich chinesische Investoren auf dem afrikanischen Kontinent. Die dabei verwendeten Methoden sind umstritten. Achille Mbembe schreibt: *„Im Augenblick geht die Beziehung zu China nicht über das Modell des ökonomischen Raubbaus hinaus – ein Modell, das zusammen mit der Ausplünderung die materielle Basis der schwarzen Diktaturen darstellt. Man sollte deshalb nicht damit rechnen, dass China bei den kommenden Kämpfen für Demokratie eine große Hilfe ist.“* (Mbembe, 2010, S. 34)

sich Afrika bis heute nicht erholt. Entschädigungen sind von den ehemaligen Kolonialherren nie gezahlt worden. Hier müssten noch einige weitere Aspekte des Welthandels aufgezählt werden, die zur globalen Ungerechtigkeit beitragen. Für den Augenblick sollen die hier erwähnten Aspekte der sozialen Ungerechtigkeit im Weltmaßstab genügen. In diesem Kapitel sollen Grundsätze fairen Handels entwickelt werden. Sie werden sich vornehmlich auf die hier erwähnten Aspekte globaler Ungerechtigkeit beziehen. Es wird ein allgemeiner Grundsatz benötigt, um Gerechtigkeit als Fairness im globalen Rahmen zu verwirklichen. Er könnte so lauten:

Die massiven sozioökonomischen Ungleichheiten zwischen wohlhabenden und belasteten Völkern sind nicht zulässig. Die ökonomische Grundstruktur der Welt wird so geregelt, dass der globale Handel fair für alle Beteiligten ist. Solange es belastete Völker gibt, ist der Handel nur dann fair, wenn er auch zum größten Vorteil für alle Individuen in den belasteten Völkern ist.

Ein allgemeiner Grundsatz der Gerechtigkeit reicht jedoch nicht aus, um die globale Ungerechtigkeit zu beseitigen. Martha Nussbaum hat treffend formuliert, worum es geht: „Die Menschheit steht also unter einer kollektiven Verpflichtung, Mittel und Wege des Zusammenlebens und der Kooperation zu finden, die allen Menschen ein achtbares Leben ermöglichen.“ (Nussbaum, 2004, S. 231) Gebrauchte werden konkrete Regeln für ein faires Handeln, die aus einem allgemeinen globalen Gerechtigkeitsgrundsatz nicht zwangsläufig hervorgehen. In der gesamten akademischen Debatte über globale Gerechtigkeit sind solche Regeln meines Wissens erstaunlicherweise nicht aufgestellt worden. Einzige Ausnahmen sind die Theorien von Thomas W. Pogge und Charles R. Beitz. Das mag daran liegen, dass die Diskursteilnehmer größtenteils wohlhabende, westliche Universitätsprofessoren sind, die offenbar die Interessen der am wenigsten Begünstigten auf dieser Erde nicht hinreichend erkennen können. Diese Kritik kann man Rawls, Nagel, Habermas und anderen nicht ersparen. Antworten auf die Frage nach Grundsätzen globalen fairen Handelns findet man eher bei politischen Aktivisten und NGO's, wie z.B. ATTAC, und bei Jean Ziegler.¹²⁴ Der erste konkrete Grundsatz globaler Gerechtigkeit lautet wie folgt:

¹²⁴ Vgl. Ziegler, 2014.

Von größtmöglichem und gleichem Vorteil ist der Handel zwischen den Völkern dann, wenn alle Arbeitskräfte Löhne erhalten, die einen akzeptablen Lebensstandard ermöglichen, wenn adäquate Preise für alle Produkte auf dem Weltmarkt gezahlt werden, wenn die Arbeitsbedingungen physisch und psychisch gesund sind und wenn Arbeitgeber verpflichtet sind, einen angemessenen Anteil in soziale Sicherungssysteme zu zahlen.

Wenn dieser Grundsatz fairen globalen Handelns für alle Akteure verbindlich wäre, stellt sich die Frage, ob die globalen Unternehmen noch bereit wären, in belasteten Staaten zu investieren. Es wird hier also gewissermaßen unterstellt, dass die Konzerne auch dann noch hinreichend Profit erwirtschaften können, wenn ein solcher Grundsatz zur Grundlage der Produktion in belasteten Ländern würde. Es muss sogar dafür gesorgt werden, dass internationale Konzerne Produktionsstätten weit häufiger als bisher in belastete Länder legen. Insbesondere afrikanischen Staaten würde es helfen, wenn westliche Unternehmen in größerem Umfang in Afrika produzieren würden. Deshalb wäre ein weiterer Grundsatz der Gerechtigkeit erforderlich, der zugleich gewährleisten soll, dass sich globale Unternehmen aus belasteten Staaten nicht noch weiter zurückziehen würden, wenn sie in belasteten Staaten nicht mehr ganz so billig produzieren könnten. Er lautet:

Unternehmen erhalten Anreize, um in belasteten Völkern zu investieren und zu produzieren.

In belasteten Ländern ist seit Längerem eine Landflucht zu beobachten.¹²⁵ In den Metropolen, die aus allen Nähten platzen, findet die geflüchtete Landbevölkerung häufig keine feste Arbeit und muss sich mit Gelegenheitsarbeiten (der sogenannte „informelle Sektor“) über Wasser halten. Die Armut kann in belasteten Völkern nur dann beseitigt

¹²⁵ Ziegler bringt die Ursachen der Landflucht in der „Dritten Welt“ auf den Punkt: *„Elend und Hunger sind heute vor allem ein Problem der ländlichen Regionen. Sehen wir uns die Zahlen an: Von der Masse der gequälten Menschen (fast eine Milliarde), die laut FAO an dauernder, schwerer Unterernährung leiden, leben 75% auf dem Land.“* (Ziegler, 2014, S. 265)

werden, wenn die am wenigsten Begünstigten eine regelmäßige Arbeit finden, die akzeptabel bezahlt wird. Aus diesem Grund müssen Arbeitsplätze geschaffen werden, und das sollen umfangreiche Investitionsprogramme möglich machen.¹²⁶ Solange viele der am wenigsten begünstigten Menschen keine regelmäßige Arbeit finden, bleibt die Unterstützungspflicht vorrangig. Rawls' achter Grundsatz des Rechts der Völker (Unterstützungspflicht) ist ergänzungsbedürftig, weil die internationale Staatengemeinschaft belasteten Staaten in vielen Fällen nicht wirksam genug hilft. Ein solcher Zusatz ist auch notwendig, weil die soziale Ungerechtigkeit in belasteten Staaten häufig auch damit zusammenhängt, dass korrupte Eliten auf Kosten des eigenen Volkes ihren Reichtum vermehren. Die Hilfe kommt bei den am wenigsten Begünstigten oftmals gar nicht an. Gerechtigkeit als Fairness unterstützt die korrupten Eliten nicht, sondern organisiert fairen Handel so, dass er für die unmittelbaren Produzenten fair ist. Der entsprechende Grundsatz der Gerechtigkeit lautet:

Wohlgeordnete Völker sind verpflichtet, belasteten Völkern so zu helfen, dass die Hilfe zum größtmöglichen Nutzen für die am wenigsten Begünstigten ist. Das erste Ziel der Hilfe für belastete Völker ist, das Existenzminimum von allen Menschen zu sichern.

Das Ziel der Existenzsicherung lässt sich in zwei Schritten verwirklichen. Zunächst muss durch Hilfe sichergestellt werden, dass keiner mehr hungert. Die Mittel dafür sind vorhanden. Es werden genügend Lebensmittel für alle Menschen weltweit produziert. Es ist eine Frage des politischen Willens und der Organisation, wie diejenigen an die notwendigen Lebensmittel herankommen, die sich selbst nicht mehr ernähren können. Zum Existenzminimum gehören aber noch andere Aspekte, wie z.B. die medizinische Versorgung. Des Weiteren müssten soziale Sicherungssysteme erst aufgebaut werden. In einem zweiten Schritt soll dafür gesorgt werden, dass alle Menschen dieser Erde das

¹²⁶ Mbembe spricht von einem „New Deal“ im Kontext afrikanischer Ökonomie: „Angesichts fehlender interner gesellschaftlicher Kräfte, die in der Lage sind, einen radikalen Wandel der sozialen und ökonomischen Verhältnisse nötigenfalls mit Gewalt zu erzwingen, muss man sich andere Wege zur möglichen Wiedergeburt Afrikas einfallen lassen. Sie werden lang und dornig sein. (...) Bald wird es erforderlich sein, die perverse Alternative von Fliehen oder Zugrundegehen zu überwinden. Man müsste auf dem Kontinent eine Art >New Deal< anstreben, der von den verschiedenen afrikanischen Staaten und den internationalen Mächten gemeinsam ausgehandelt wird – ein >New Deal< für Demokratie und ökonomischen Fortschritt, der das Kapitel der Entkolonialisierung fortschreiben und ein für alle Mal abschließen würde.“ (Mbembe, 2010, S. 34-35)

Existenzminimum selbst erwirtschaften können. Um dies zu gewährleisten, müssen weit größere Summen in den armen Süden transferiert werden als im Rahmen der sogenannten „Entwicklungshilfe“ in der Vergangenheit. „Hilfe zur Selbsthilfe“ hat materielle Voraussetzungen. Zur Beseitigung der Armut in der südlichen Hemisphäre bedarf es ganzer Wirtschaftsaufbau- und Wachstumsprogramme, die kostenintensiv wären. Außerdem müsste in Bildung und Berufsausbildung erheblich mehr investiert werden. Das können die „last developed countries“ aus eigener Kraft nicht leisten. Viele Probleme in Staaten der sogenannten Dritten Welt hängen mit der europäischen Kolonialgeschichte zusammen. Das häufige Fehlen eines Sozialstaats und qualifizierter Berufsausbildung ist nicht nur eine Folge der Armut, sondern auch eine Konsequenz des Kolonialismus. Die Folgen des Kolonialismus sind in vielen ehemaligen Kolonien bis heute drastisch spürbar. „Wiedergutmachung“ ist auch ein Aspekt von Gerechtigkeit. Es ist daher ein weiterer Gerechtigkeitsgrundsatz erforderlich. Er lautet:

Ehemalige Kolonialherren tragen eine historische Verantwortung für ihre Kolonien und sind verpflichtet, sie für begangene Verbrechen adäquat zu entschädigen.

Die Entschädigung oder „Wiedergutmachung“ wäre mehr als nur symbolisch. Gerechtigkeit als Fairness im globalen Maßstab wäre nicht weniger als eine Umverteilung des Reichtums vom reichen Norden in den armen Süden: *„Aber Gerechtigkeitspflichten sollen strenger sein, sie sollen den relativ Wohlhabenden größere Opfer abverlangen.“ (Beitz, 2010, S. 175)* In den wohlgeordneten belasteten Völkern scheint eine Umsetzung der hier aufgestellten Gerechtigkeitsgrundsätze prinzipiell möglich. Die belasteten Völker, die nicht wohlgeordnet sind, dürfen in den erweiterten Urzustand nicht eintreten, aber die globalen Gerechtigkeitsgrundsätze gelten auch für sie. Es kann versucht werden, Gerechtigkeit als Fairness bei ihnen so gut wie möglich umzusetzen. Würde jedoch die Umsetzung der hier entworfenen globalen Gerechtigkeitsgrundsätze die Armut beseitigen und Gerechtigkeit schaffen? Es sind Zweifel angebracht. Selbst wenn die Näherinnen in Bangladesch ein gutes Gehalt von den Eigentümern der Textilfabriken erhielten, was wäre mit denen, die keine Anstellung in den Textilfabriken finden würden? Wie kann man all für die Arbeitslosen oder Quasiarbeitslosen Jobs schaffen? Mit anderen Worten: Gerechtigkeit als Fairness im

globalen Maßstab wäre eine Mammutaufgabe. Es würden weitere Gerechtigkeitsgrundsätze benötigt, die z.B. die Zölle in Europa und Nordamerika oder die Verschuldung von „Dritte Welt“-Staaten betreffen. Auch Börsenspekulationen mit Grundnahrungsmitteln müssten unterbunden werden. Für die Zwecke dieser Untersuchung scheinen mir die hier entwickelten Gerechtigkeitsgrundsätze hinreichend zu sein.

2.7 Eine Kritische Theorie der globalen Gerechtigkeit

Nun ist es an der Zeit innezuhalten und sich der Realität zu stellen. Die westlichen Gesellschaften sind nicht mehr wohlgeordnet. Der Begriff „belastete Völker“ ist unzureichend, weil er unberücksichtigt lässt, welche Belastungen entsprechenden Völkern auferlegt werden. Es ist sinnvoller, von ökonomisch ausgegrenzten, unterdrückten und ausgebeuteten Völkern zu sprechen. Der Begriff „am wenigsten Begünstigte“ ist ein Euphemismus. In Wirklichkeit handelt es sich um ökonomisch diskriminierte, unterdrückte und ausgegrenzte Menschen. Im Rahmen der kapitalistischen Produktionsverhältnisse werden globale Gerechtigkeitsgrundsätze nicht praktisch umgesetzt werden. Die Umsetzung der hier entwickelten globalen Gerechtigkeitsgrundsätze und weitergehender Forderungen ist eine unrealistische Utopie. Dies zu begründen, bedarf es einer Skizzierung der ökonomischen Machtverhältnisse auf dem Planeten Erde. Eine Theorie der globalen Gerechtigkeit muss in eine Klassentheorie des globalisierten Kapitalismus einmünden, weil sie erklärt, weswegen unter den herrschenden Voraussetzungen Gerechtigkeit als Fairness im globalen Maßstab eine unrealistische Utopie ist.

Im westlichen Marxismus wurde in der Vergangenheit zum Teil der Schwerpunkt der Kapitalismuskritik auf eine Analyse der Kapitalakkumulation gelegt.¹²⁷ In der Mainstream-Soziologie wurde die Wirtschaft als ein autopoietisches System dargestellt, in dem die

¹²⁷ Ein Beispiel für eine solche Interpretation der Kapitalismuskritik von Marx wären die Annahmen von Robert Kurz. Kurz begreift den Kapitalismus als „automatisches Subjekt“, das die Menschen „in bloße Anhängsel einer verselbständigten Ökonomie verwandelt“: „Die Kapitaleigentümer und Manager sind, wie auf einer tieferen Stufe der kapitalistischen Funktionshierarchie die Lohnarbeiter, keineswegs die selbstherrlichen Subjekte der kapitalistischen Veranstaltung, sondern selber bloße Funktionäre der Kapitalakkumulation als Selbstzweck.“ (Kurz, 2006, S. 57)

Menschen als psychische Systeme lediglich als Umwelt des Wirtschaftssystems figurieren. Bei all diesen Theorien wurde aus den Augen verloren, dass es Profiteure der Kapitallogik gibt. Man kann inzwischen sagen, dass es in Teilen der Kapitalismuskritik eine „Wendung auf das Subjekt“ gibt.¹²⁸ Wer sind die Profiteure des entfesselten Kapitalismus in den letzten dreißig Jahren? Selbst in den höchstentwickelten Gesellschaften klafft die Schere zwischen Arm und Reich immer weiter auseinander. Antworten auf die Frage nach dem Profiteuren der Umverteilung von unten nach oben gibt u.a. Krysmanski in einem Buch, das den Titel *0.1%. Das Imperium der Milliardäre* trägt. Es habe sich eine Klasse von Superreichen ausgebildet, die bestrebt ist, ihren Reichtum immer weiter zu vermehren. Bei diesen Superreichen handelt es sich um „weltweit nur wenige tausend Personen und Familien.“ Die Schicht der Superreichen sei ein „globales, ein, wenn man so will, kosmopolitisches Phänomen.“ Hier braucht nicht im Detail analysiert werden, wie die Klasse der Milliardäre zu ihren Reichtümern kommt und wie sie agiert. Es ist jedoch eine zentrale Aufgabe der kosmopolitisch gewendeten Kritischen Theorie, dies klassentheoretisch herauszuarbeiten. Krysmanski entwirft eine Theorie der Herrschafts- und Machtverhältnisse in der globalen Ökonomie. Diese beschreibt er als eine Ringburg, in dessen Mitte die Superreichen stehen. Um den Kern der Superreichen bilde sich ein Ring der Konzern- und Finanzeliten (Spitzenmanager). Diese Eliten „fungieren als Spezialisten der Kapitalverwertung beziehungsweise der Absicherung und Expansion von Akkumulationsmöglichkeiten.“ Die Großkonzerne und Banken würden von den Superreichen kontrolliert. Die Konzern- und Finanzeliten seien dafür da, den Reichtum der Superreichen so viel wie möglich zu mehren. Der nächste Funktionsring werde durch die politischen Eliten gebildet, die Krysmanski wie folgt beschreibt: „Alle Parlamente, alle Regierungen haben – zumindest aus der Sicht der Geldelite – die Funktion, für die Verteilung des Reichtums von unten nach oben zu sorgen. Anders ausgedrückt: Die Geldmächtigen wirken durch Lobbyismus und Korruption in das gesamte Feld der politischen Eliten hinein, das dadurch hochgradig differenziert und konfliktualisiert wird.“ (Krysmanski, 2012, S. 40-41) Politik werde in hohem Maße durch die Klasse der Superreichen bestimmt. Der Außenring der Ringburg werde durch die Funktions- und Wissenseliten gebildet. Zu ihnen gehören alle Art von

¹²⁸ Vgl. Adorno, 1966.

„Wissenschaftlern über Techno- und Bürokraten bis zu den Wohlfühleliten der Medien, der Kultur, des Sports.“ (Krysmanski, 2012, S. 41) Die Funktions- und Wissenseliten seien für den Erhalt des Gesamtsystems unerlässlich. Krysmanski will sagen, dass die Wissenschaft der Verschleierung oder Legitimation der globalen Herrschaftsverhältnisse diene. Diese These belegt er mit den sogenannten „Think-Tanks“. Die Superreichen hätten überdies Einfluss auf die Massenmedien. Die Kulturindustrie Sorge dafür, dass die Menschen von den realen Zuständen abgelenkt werden und dass sie sich einlullen lassen. Zusammenfassend kann man sagen, dass die globale Ökonomie von Krysmanski als ein totaler Herrschaftszusammenhang dargestellt wird, an dessen Spitze die Superreichen stehen. Seine Theorie kommt sehr nahe an jene Verschwörungstheorie heran, die als „die Protokolle der Weisen von Zion“ unsägliche Karriere gemacht hat. Die Juden werden nur durch die Superreichen ersetzt. Man trifft sich nicht mehr auf dem Friedhof, sondern steuere das globale Imperium von gigantischen, supermodernen Luxusjachten aus, die an James Bond-Filme erinnern. Obwohl Krysmanski an manchen Stellen zu weit geht, schärft er doch den Blick für die Herrschaftsverhältnisse auf dem Planet Erde: *„Es geht um die Dialektik der absoluten Privatheit des Superreichtums und der aus dieser dunklen Zone heraus möglichen unkontrollierbaren Ausübung von Macht.“ (Krysmanski, 2012, S. 34)* Es liegt nicht im Interesse der Superreichen, dass der globale Handel auf faire Weise erfolgt. Im ökonomischen Zeitalter der Profitmaximierung und von Finanzdienstleistern wie Black Rock wird auf moralische Gesichtspunkte beim globalen Handel immer weniger Rücksicht genommen. Die Terms of Trade werden wohl ungerecht und unfair bleiben. Die Superreichen werden es vermöge der Herrschafts- und Machtverhältnisse auf dem Globus zu verhindern wissen, dass die Politik Grundsätze fairen Handels durchsetzt. Die Frage, ob man eine Weltregierung benötigt, ist vor diesem Hintergrund zweitrangig. Eine Theorie der globalen Gerechtigkeit, die von den gegebenen wirtschaftlichen und politischen Bedingungen ausgeht und keine Revolutionierung der Wirtschaft voraussetzt, führt zu einer unrealistischen Utopie. Es ist unrealistisch anzunehmen, dass die globalen sozioökonomischen Ungleichheiten im Rahmen der bereits vorhandenen ökonomischen Institutionen beseitigt werden können. Man könnte sagen, dass die kapitalistische Produktionsweise verantwortlich für die herrschende globale sozioökonomische Ungerechtigkeit ist. Man könnte daraus schlussfolgern, dass der

Kapitalismus abgeschafft werden muss. Zu diesem historischen Zeitpunkt sind solche Forderungen jedoch keine realistische Utopie. Von welcher Seite man das Problem auch anpackt, man landet immer bei einer unrealistischen Utopie. In diesem Dilemma befindet sich die politische Philosophie, wenn sie Konzepte zur globalen Gerechtigkeit zu entwickeln versucht. Wir müssen uns für unrealistische Utopien entscheiden, wenn wir die unerträgliche globale Ungerechtigkeit nicht hinnehmen können. Die Antwort, welchen Weg eine globale Theorie der Gerechtigkeit einschlagen sollte, gibt Rawls selbst: *„Ebenso müssen noch so gut funktionierende und wohlabgestimmte Gesetze und Institutionen abgeändert oder abgeschafft werden, wenn sie ungerecht sind.“* (Rawls, 1971, S. 19) Für Kritische Theoretiker wird es erforderlich, Konzepte, die Alternativen zum Kapitalismus darstellen, zu entwickeln. Niemand will die Panwirtschaft aus DDR-Zeiten zurück. Gesucht sind intelligente Konzeptionen von einer demokratischen, fairen und ökologischen Weltwirtschaftsordnung, die anders als die Planwirtschaft technischen Fortschritt nicht behindert. Es ist das größte Versäumnis der politischen Ökonomie, dass solche Konzepte zumeist nicht entworfen werden. Die Frage, ob die Nationalstaaten abgeschafft werden müssen, wenn man eine demokratische, gerechte und klimafreundliche Wirtschaftsordnung implementieren will, oder ob man mit einer „Weltinnenpolitik ohne Weltregierung“ operieren kann, stellt sich erst dann, wenn man echte Alternativen zum Kapitalismus entwickelt hat.¹²⁹

2.8 Zusammenfassung

Die weltweite soziale Ungerechtigkeit ist nicht hinnehmbar. Deshalb werden Theorien globaler Gerechtigkeit benötigt. Es stellte sich bei der Entwicklung von globaler Gerechtigkeit als Fairness heraus, dass alle Denkansätze zu einer unrealistischen Utopie führen. Vor allem ist es unrealistisch anzunehmen, dass Gerechtigkeit als Fairness im Rahmen der kapitalistischen Produktionsweise zu verwirklichen ist. Die Macht der internationalen Konzerne und der Multimilliardäre ist zu groß, als dass sie

¹²⁹ Vgl. Habermas, 2010.

dazu gezwungen werden könnten, fair zu produzieren und zu handeln. Weil auch die anderen hier diskutierten Menschheitsprobleme mit den kapitalistischen Produktionsverhältnissen zusammenhängen, wird hier eine Alternative zum Kapitalismus gefordert. Bislang liegen nur wenige Modelle für eine demokratische, faire postkapitalistische Wirtschaftsweise vor. Es ist die gegenwärtig wichtigste Aufgabe in der Kritischen Theorie, gemeinsam mit Wirtschaftswissenschaftlern solche Modelle zu entwickeln. Vorläufig kann das hier entwickelte Konzept von Gerechtigkeit als Fairness, das noch von der gegebenen Grundstruktur der Gesellschaft ausgeht, im globalen Kontext als Maßstab zur Neuvermessung der sozialen Ungleichheit unter den Menschen dienen. In der Kritischen Theorie werden die ökonomischen und sozialen Ungleichheiten in der Weltgesellschaft sowie ihre Ursachen erforscht. Ziel wäre es, die Weltgesellschaft als Klassengesellschaft darzustellen. Die bisherige Debatte zum Thema globale Gerechtigkeit kreiste um die Frage, ob ein Weltstaat benötigt wird oder nicht. Sie scheint mir aber nicht die entscheidende Frage zu sein. Solange wir in der westlichen Hemisphäre zumeist Politiker wählen, die mit dem Neoliberalismus die Ideologie der Superreichen und der internationalen Konzerne durchsetzen, werden sich die sozioökonomischen Ungerechtigkeiten auf dem Globus nur weiter zuspitzen, aber nicht beseitigen lassen. Nimmt man den Suhrkamp-Band *Globale Gerechtigkeit. Schlüsseltexte zur Debatte zwischen Partikularismus und Kosmopolitismus* zur Hand, fällt dem Leser sogleich auf, dass hier westliche Philosophen unter sich diskutieren.¹³⁰ In der Kritischen Theorie wird gezielt mit Wissenschaftlern aus der „Dritten Welt“ zusammengearbeitet. Nur unter dieser Voraussetzung ist der Begriff kosmopolitische Soziologie berechtigt. Afrikanische Philosophen haben jedenfalls eigene Vorstellungen von einem entkolonialisierten Afrika.¹³¹ Achille Mbembe spricht sich für einen Afropolitismus aus, der im Kern folgendes besagt: *„Die Heraufkunft eines solchen kritischen Denkens, das sich indirekt auch in Bezug auf den Universalismus als fruchtbar erweisen könnte, verlangt offenkundig die Überwindung der radikalen Entgegensetzung von Eigenem und Fremdem.“* (Mbembe, 2010, S. 300) Dies scheint mir die erste Voraussetzung dafür zu sein, dass ernsthafte Anstrengungen unternommen werden, Armut, Unterernährung und Hunger vom Erdball verschwinden zu lassen.

¹³⁰ Vgl. Broszies; Hahn, 2010.

¹³¹ Vgl. Mbembe, 2010.

3. Das dritte Menschheitsproblem: Dass der Klimawandel gestoppt wird

Eine solche Forderung beinhaltet eine sozialwissenschaftliche Fragestellung. Nach Theodor W. Adorno bezieht sich die Soziologie auf die Verhältnisbestimmung von Individuum, Gesellschaft und Natur.¹³² Trotzdem hatten viele Sozialwissenschaftler den Umgang des Menschen mit der Natur und die aus ihm resultierenden sozialen Folgen vernachlässigt.¹³³ Das, obwohl der Klimawandel zu einem von Menschen gemachten

¹³² Vgl. Institut für Sozialforschung, 1956.

¹³³ Es existierten aber rühmliche Ausnahmen. Ulrich Beck hatte bereits in den achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts mit „Risikogesellschaft“ und „Gegengifte“ gesellschaftliche Naturverhältnisse beschrieben und dafür auch Aufmerksamkeit außerhalb der Sozialwissenschaften erhalten. Der Begriff

grundlegenden Menschheitsproblem geworden ist. Der Gegenstand in diesem Kapitel ist der Klimawandel. Im Mittelpunkt der Erörterung werden dabei jedoch nicht die Klimaveränderungen in der Natur, sondern die sozialen Folgen des Klimawandels stehen. Der Sozialwissenschaftler Harald Welzer hat 2008 mit seinem Buch *Klimakriege. Wofür im 21. Jahrhundert getötet wird* einen Beitrag zu der Debatte nach den sozialen Folgen des Klimawandels geleistet. Die Auseinandersetzung mit dem Klimawandel – ich spreche lieber von der Klimakatastrophe – erfordert einen Perspektivenwechsel in den Sozialwissenschaften. In der konventionellen Soziologie wurden soziale Entwicklungen oftmals im Rahmen von nationalstaatlichen Gesellschaften analysiert. Beck nennt diese Perspektive einen „methodischen Nationalismus“ und fordert eine kosmopolitische Erneuerung der Soziologie. Die sozialen Probleme seien globalisiert worden und erforderten daher eine transnationale Sichtweise.¹³⁴ Welzer trägt dem Rechnung und beschreibt die sozialen Folgen des Klimawandels aus einer kosmopolitischen oder globalen Perspektive. In diesem Kapitel werden die relevantesten Thesen Welzers zu den sozialen Folgen des Klimawandels dargestellt und, darauf aufbauend, bewertet. Zunächst werden die erfahrungswissenschaftlichen Fakten zum Klimawandel, die die empirische Basis für Welzers Argumentation bilden, zusammengefasst. Auf der Grundlage von Welzers Argumentation werden die Aufgaben für die Kritische Theorie im Zusammenhang der eintretenden Klimakatastrophe umrissen.

3.1 Die Fakten

Welzer stützt sich in seiner Analyse des Klimawandels auf die Berichte des *Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC)* von 2007. Obwohl diese Berichte nach Welzer weniger an der wissenschaftliche Wahrheit orientiert seien¹³⁵, sondern einen politisch motivierten Kompromiss zwischen den Verhandlungspartnern darstellen würden, beurteilt er sie insgesamt positiv. Sie ließen keinen Raum für Übertreibung.¹³⁶ Deshalb resümiert er: *„Da es den politischen Akteuren um die präventive Abwehr von Pflichten und die Vermeidung von Handlungszwängen geht, die aus den Analysen*

„Risikogesellschaft“ ist zum geflügelten Wort geworden. Vgl. 1986, vgl. Beck, 1988. Heute befassen sich mehr Soziologen mit dem Klimawandel.

¹³⁴ Vgl. Beck, 2008.

¹³⁵ Hier ist nicht der Ort, den Begriff der Wahrheit zu diskutieren. Ich gehe mit Habermas davon aus, dass Aussagen über Tatsachen wahr sind. Vgl. Habermas, 1999.

¹³⁶ Vgl. Welzer, 2008, S. 53.

resultieren könnten, ist das Ergebnis am Limit des Unbezweifelbaren orientiert, insofern äußerst unspekulativ.“ (Welzer, 2008, S. 54) In dieser Formulierung wird ein Kulturpessimismus sichtbar. Welzer spricht nämlich nicht von bestimmten politischen Akteuren, sondern von den politischen Akteuren als Kollektiv. Politik sei demnach a priori nicht normativ begründet und stelle sich den zu lösenden Problemen nicht. Ich gehe dagegen davon aus, dass politische Akteure ihren moralischen Pflichten nachkommen und Verantwortung angesichts der Probleme übernehmen können. Gleichwohl ist es sinnvoll, das Thema Klimawandel ohne Panikmache, d.h. ohne Übertreibungen zu diskutieren. Wie sieht nun der Minimalkonsens zum Thema Klimawandel des IPCC aus? Der Bericht des IPCC geht mit fast hundertprozentiger Wahrscheinlichkeit davon aus, *„dass es sich beim gegenwärtig zu beobachtenden Klimawandel um ein Ergebnis menschlicher Aktivität handelt, das im wesentlichen durch die stetigen Emissionen so genannter Treibhausgase seit der Industrialisierung verursacht ist.“ (Welzer, 2008, S. 54)* Die klimarelevanten Kohlendioxidemissionen stammen aus der Nutzung fossiler Energieträger für Industrie und Verkehr. Methan und Distickstoffmonoxid kommen vor allem aus der Landwirtschaft, insbesondere aus der Viehzucht. Die Konzentration von Kohlendioxid und von Methan in der Atmosphäre liegt aktuell höher als jeder Wert in den vergangenen 650 000 Jahren. Die Erwärmung des Klima-Systems steht für die Autoren des IPCC außer jedem Zweifel. Sie lässt sich an steigenden Luft- und Ozeantemperaturen, am Schmelzen von Gletschern und Permafrostböden und an steigenden Meeresspiegeln ablesen. Die Jahresdurchschnittstemperaturen werden seit 1850 gemessen. Die elf wärmsten Jahre bis 2007 fallen in die Zeitspanne von 1995 – 2006. Die Temperatur der Ozeane hat sich bis in Tiefen von 3000 Metern erhöht. Zu den Folgen des Klimawandels zählen die Verschiebung von Regenzonen und –häufigkeiten, fortschreitende Wüstenbildung, das vermehrte Auftreten extremer Wetterereignisse wie Hitzeperioden, Stürme, Starkregen usw.. Das IPCC sagt einen Anstieg der globalen Durchschnittstemperaturen um 0,2 Grad Celsius pro Dekade voraus. Die unterschiedlichen Szenarien, die für verschiedene Zuwächse von Emissionsmengen errechnet wurden, ergeben eine Untergrenze von 1,1 Grad Temperaturanstieg bis zum Ende des Jahrhunderts und einen oberen Wert von 6, 4 Grad. Der Anstieg des Meeresspiegels wird zwischen 18 und 59 Zentimetern liegen.¹³⁷

¹³⁷ Vgl. Welzer, 2008, S. 53-61.

An dieser Stelle beginnt Welzer mit der soziologischen Kommentierung: *„Das bedeutet keine graduelle Differenz, sondern einen Unterschied von Lebensformen.“* (Welzer, 2008, S. 55) Dies ist die zentrale Frage, die Welzer in seinem Buch zu beantworten versucht: Wie wirkt sich der Klimawandel auf die Lebensformen der Menschen aus? Das IPCC schätzt das verallgemeinernd so ein: Der Klimawandel habe regional höchst unterschiedliche Auswirkungen: seine sozialen Folgen seien nicht nur von den unmittelbaren Auswirkungen abhängig, sondern auch davon, welche Bewältigungskapazitäten jeweils vorhanden seien. Afrika sei aufgrund von Armut, zum Teil unstabilen politischen Verhältnissen und aufgrund verschiedener Gewaltkonflikte der gegenüber Klimafolgen verletzlichste Kontinent. Das IPCC prognostiziert, dass bereits 2020 zwischen 75 und 250 Millionen Afrikaner kein ausreichendes Trinkwasser mehr haben werden.¹³⁸ In den höchstentwickelten Gesellschaften in Europa und Nordamerika würden die Folgen des Klimawandels dagegen relativ gut bewältigt werden können. Welzer zeichnet vor diesem Hintergrund folgendes Gesamtbild:

„Die voraussichtlich am meisten betroffenen Länder haben die geringsten Möglichkeiten, der Folgen Herr zu werden; diejenigen, die am wenigsten tangiert sind oder von veränderten klimatischen Bedingungen sogar profitieren werden, verfügen zugleich über die größten Kapazitäten, mit klimabedingten Problemen fertig zu werden. Hinzu kommt, dass die am meisten betroffenen Bevölkerungen bislang am wenigsten Treibhausgase emittiert haben, während die großen Verschmutzer voraussichtlich am wenigsten unter den Folgen zu leiden haben werden. Hier wird ein historisch neues, globales Ungerechtigkeitsphänomen erkennbar; die bestehenden globalen Asymmetrien und Ungleichheiten in den Lebenschancen werden durch den Klimawandel vertieft.“ (Welzer, 2008, S. 56)

Welzer, der Gewaltforscher, befasst sich in seiner Prognose nicht umfassend mit den sozialen Folgen des Klimawandels, sondern stellt sich die Frage, inwieweit der Klimawandel zu gewaltförmigen Auseinandersetzungen führen wird. Seine Antwort lautet: Der Klimawandel wird zu Klimakriegen führen.

¹³⁸ Vgl. Welzer, 2008, S. 53-61.

3.2 Darfur als erster Klimakrieg

Wegen des Titels „Klimakriege“ könnte man erwarten, dass Welzer sein Augenmerk auf Kriege in der Zukunft richtet. Tatsächlich nimmt jedoch die Auseinandersetzung mit Kriegen im zwanzigsten Jahrhundert einen Schwerpunkt in seiner Publikation zum Klimawandel ein. Welzer zieht quasi ein Fazit aus seinen bisherigen Forschungen, wobei sein Referenzthema zumeist der Holocaust ist. Die Textpassagen über bisherige Kriege sind für Leser unbefriedigend. Auf der einen Seite geht Welzer dadurch zu wenig auf das Leitthema „Klimakriege“ ein. Auf der anderen Seite lassen sich die Gräueltaten des zwanzigsten Jahrhunderts nicht als ein Nebenthema abhandeln.¹³⁹ Ich werde mich im Rahmen dieser Studie nicht auf Welzers Erörterung der Gewalt im zwanzigsten Jahrhundert beziehen, sondern mich auf seine Thesen zu „Klimakriegen“ konzentrieren. Welzers erste These ist, dass bereits erste Klimakriege stattfinden. Am Beispiel des Konflikts im sudanesischen Darfur diskutiert er, wie der Klimawandel zu einem Faktor wurde, der zum Ausbruch von massenhafter Gewalt führte. In Darfur, eine im Westen des Sudans gelegene Region, wurden bis 2008 zwischen 200 000 und 500 000 Menschen umgebracht. Den Menschen im Westen erschien dieser Völkermord als eine Stammesfehde zwischen Arabern und dunkelhäutigen Bevölkerungsgruppen. Die Dschandschawid genannten arabischen Reitermilizen führten mit Billigung der islamistischen Regierung in Khartum Morde an der dunkelhäutigen Bevölkerung durch. Die Bilder von den verwüsteten Dörfern kennen wir aus den Fernsehnachrichten. Welzers These ist nun, dass es sich bei diesem Konflikt nicht nur um eine Art „ethnische Säuberung“, sondern auch um einen Klimakrieg handelt. Er ist freilich weit davon entfernt, zu behaupten, dass Klimaveränderungen in der Region Darfurs der einzige Faktor zum Ausbruch der Gewalt darstellte. Dennoch hält er an der These fest, dass in diesem Zusammenhang bereits von einem Klimakrieg gesprochen werden kann. Er geht aber noch einen Schritt weiter:

„In Darfur stellen die umweltbedingten Probleme in Verbindung mit dem exorbitanten Bevölkerungswachstum Rahmenbedingungen für Gewaltkonflikte dar,

¹³⁹ Die Frage nach dem Selbstverständnis der „Soziologie nach einem barbarischen Jahrhundert“ ist damit keineswegs obsolet geworden. Die „Aufarbeitung der Vergangenheit“ betrifft nicht nur die Geschichtswissenschaft, sondern eben auch die Sozialwissenschaften. Vgl. Dahmer, 2001.

die entlang ethnischer Grenzen ausgetragen werden - also zwischen „Afrikanern“ und „Arabern“. Das heißt, Konflikte, die ökologische Ursachen haben, werden als ethnische wahrgenommen – und zwar von den Beteiligten selbst. Der soziale Niedergang wird durch einen ökologischen Kollaps ausgelöst, aber das sehen die meisten Akteure nicht. Was sie sehen sind Angriffe, Beraubungen, tödliche Gewalt, also die Feindschaft einer Sie-Gruppe gegen die eigene Wir-Gruppe.“ (Welzer, 2008, S. 99)

Welzers Kernthese in „Klimakriege“ ist, dass der Klimawandel nicht zu klassischen Kriegen zwischen zwei Staaten führt (er nennt diesen früher dominierenden Typ von Kriegen „Heroische Kriege“), sondern eher die Form von Genoziden und „ethnischen Säuberungen“ annimmt. Wie begründet Welzer diese Behauptung? Aufschlussreich ist insbesondere eine Textstelle. Vorausgeschickt muss allerdings noch werden, dass in Darfur idealtypisch die dunkelhäutigen „Afrikaner“ früher sesshafte Bauern waren und die „Araber“ Nomaden. Dies muss man wissen, um die entscheidende Textpassage zu verstehen:

„Die sesshaften Bauern versuchten in der katastrophalen Dürre von 1984 ihre kargen Ernten zu sichern und sperrten die Zugänge zu ihren Feldern vor den Herden der >Araber<, deren Weidegründe durch die Dürre verschwunden waren. Wegen dieser Sperren konnten die Nomaden ihre traditionellen Weidewege und Futterplätze nicht mehr nutzen. >In ihrem Bestreben, weiter in den immer noch feuchten Süden zu gelangen, fingen sie an, sich ihren Weg durch die versperrten marahil (Weidewege, H.W.) zu erkämpfen. Bauern, die nach alter Gewohnheit Wildgras abbrannten, wurden angegriffen, denn was für sie Unkraut war, war für die erschöpften Herden der verzweifelten Nomaden das letzte Futter.< Hier sieht man in aller Klarheit, dass klimabedingte Veränderungen den Ausgangspunkt des Konfliktes bilden. Der ausbleibende Regen – in manchen Regionen Darfurs sank die Regenmenge im Verlauf von zehn Jahren um mehr als ein Drittel – sorgte dafür, dass die nördlichen Regionen für die Viehzucht nicht mehr brauchbar waren und trieb die – zuvor übrigens zum Teil sesshaften – Züchter nach Süden und machte sie erst jetzt zu Vollnomaden.“ (Welzer, 2008, S. 96-97)

Welzer will hier alle diejenigen Lügen strafen, die glauben, dass ethnische Konflikte in Afrika primär auf alten Stammeskonflikten basieren. Auch schlage nicht die böse menschliche Natur in solchen Fällen wieder zu. Die Täter von Genoziden verbinden nach Welzer mit ihrem Tun einen Sinn, was auch am Beispiel von Darfur deutlich wird. Besonders anfällig für Klimakriege in Form von Völkermord werden nach Welzer in Zukunft Gesellschaften sein, die er als gescheitert bezeichnet. Als gescheitert gelten ihm Staaten wie Afghanistan, Irak oder der Sudan. Ein Blick in das schon ältere *Lexikon Dritte Welt* genügt, um zu verstehen, was mit Scheitern gemeint ist. Dort heißt es unter dem Stichwort Sudan u.a.: „*In der Geschichte der sud. Entwicklungsplanung folgt seit den 60er J. ein Misserfolg auf den anderen.*“ (*Lexikon Dritte Welt*, S. 635) Insgesamt spricht Welzer von sechzig vom Scheitern bedrohten Staaten weltweit. Davon betroffen seien rund zwei Milliarden Menschen. Was der Klimawandel in scheiternden Gesellschaften bedeutet, versucht er wiederum am Beispiel des Sudans zu veranschaulichen:

„Zwischen 1972 und 2001 sind zwei Drittel des Waldes im nördlichen, zentralen und östlichen Sudan verschwunden, in Darfur war es ein Drittel (bis 1976), im südlichen Sudan sind es bis jetzt 40 Prozent. (...) Der bereits erwähnte dramatische Rückgang von Regenfällen hat bereits einige Millionen Hektar Land in Wüste verwandelt. Ein weiterer Temperaturanstieg von 0,5 bis 1,5 Grad Celsius, der äußerst wahrscheinlich ist, würde die Regenmenge um weitere 5 Prozent verringern und die Möglichkeiten des Getreideanbaus weiter einschränken. (...) Im Augenblick sind ca. 30 Prozent der Landfläche des Sudans Wüste, weitere 25 Prozent werden in den nächsten Jahren hinzukommen. Man braucht nicht viel Phantasie, um sich vorzustellen, was es für ein mitteleuropäisches Land bedeuten würde, ein Viertel seiner nutzbaren Fläche zu verlieren, obwohl es in weit geringerem Maße von der eigenen landwirtschaftlichen Produktion abhängig ist, als der Sudan und über zahlreiche Möglichkeiten verfügt, die entstehenden Verluste auszugleichen. (...) In einer agrarisch strukturierten Gesellschaft mit ohnehin extrem kargen Überlebensbedingungen wirkt sich ein Wandel der Umweltbedingungen nicht als Einschränkung oder als Hindernis aus, sondern als

Katastrophe, die das Überleben der Einzelnen und ihrer Familien direkt bedroht. (...) Man benötigt weder Psychologie noch Soziologie, um zu verstehen, dass Gewalt in solchen Situationen eine Handlungsoption darstellt – zumal in einer Gesellschaft, in der Gewalt ohnehin alltäglich ist.“ (Welzer, 2008, S. 101-102)

Dem ist nichts hinzuzufügen. Welzer spricht auf der Grundlage der Daten des Wissenschaftlichen Beirats der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen (WBGU) bereits jetzt von 72 gewaltförmigen Konflikten rund um den Globus aufgrund umweltbedingter Probleme.¹⁴⁰

3.3 Klimaflüchtlinge

Der Klimawandel wird nach Welzer nicht nur zu Klimakriegen, sondern auch massenhaft neue Flüchtlingsströme aus vom Klimawandel besonders hart getroffenen Regionen hervorrufen. Welzer interessiert sich für die Frage, wie Europa und Nordamerika auf die Versuche von Klimaflüchtlingen reagieren werden, die „Festung Europa“ (und Nordamerika) zu erreichen. Er schildert, wie bereits jetzt mit Armutsflüchtlingen an den europäischen Grenzen umgesprungen wird. Ich lasse Welzer am besten selbst sprechen, da er die Situation sehr anschaulich beschreibt:

„Die Flüchtlinge wiederum, die –meist in Schlauchbooten – 1200 Kilometer über das offene Meer aus Westafrika nach Gran Canaria oder Teneriffa fahren, sind Personen, die aus Ländern kommen, in denen Bedingungen herrschen, die ein Überleben nahezu unmöglich machen. Sie wurden wegen Staudammprojekten umgesiedelt, sind vor Bürgerkriegen geflohen und in Lagern oder Megastädten wie Lagos gelandet, wo drei Millionen Menschen in Slums leben und wo es weder Frischwasser noch Kanalisation gibt. Sie kaufen sich für nach ihren Verhältnissen exorbitante Summen bei so genannten Schleppern ein und bekommen einen Platz auf einem jener überfüllten, meist nicht seetüchtigen Boote, ohne Rückfahrchein, aber mit hohem Risiko, die Reise nicht zu überstehen. Immerhin 30 000 haben es im Jahr 2006 lebend auf die Kanaren geschafft, was die dortigen

¹⁴⁰ Vgl. Welzer, 2008, S. 157-161.

Sicherheitsbehörden und nicht zuletzt auch die Tourismusindustrie vor beträchtliche Probleme stellt.“ (Welzer, 2008, S. 20)

In der Öffentlichkeit wird meistens versäumt, die hoffnungslose Lage der Subjekte darzustellen, die in gescheiterten Gesellschaften oder prekären Verhältnissen leben müssen, aus denen sie zu fliehen versuchen.¹⁴¹ Dass es sich in vielen Fällen um menschliche Tragödien handelt, erfährt man in den Massenmedien oftmals nicht. Wie reagieren die EU-Staaten auf die Bootsflüchtlinge, die über das Mittelmeer nach Europa wollen? Kurz gesagt, es wird alles unternommen, dass sie das europäische Festland nicht erreichen. Es werden Institutionen gegründet, um die Flüchtlinge abzuwehren (z.B. Frontex in Europa). Das Meer wird mit Infrarotkameras und Radargeräten überwacht. Die spanische Küstenwache patrouilliert mit Hubschraubern und Booten die Küste. Inzwischen werden auch Satelliten zur Küstenüberwachung eingesetzt. Außerdem werden Aufklärungsdrohnen verwendet. Natürlich reagieren die Flüchtlinge auf all diese Maßnahmen und suchen nach alternativen Wegen nach Europa. In den Medien machte die Stürmung der spanischen Enklaven Ceuta und Melilla in Marokko 2005 Schlagzeilen. Hunderte Flüchtlinge versuchten, mit selbstgebastelten Leitern die Grenzzäune zu überwinden. Ceuta und Melilla werden mit stacheldrahtverkleideten Zäunen, patrouillierenden Wachleuten mit Bewegungsmeldern, Nachtsichtgeräten und Richtmikrofonen sowie durch Wachtürme geschützt. In Melilla war man gerade dabei, den Zaun um Melilla von 3,5 auf sechs Meter zu erhöhen. Marokkanische und spanische Grenzbeamte setzten Knüppel, Tränengas und Gummigeschosse gegen die anstürmenden Flüchtlinge ein, die ihrerseits mit Stöcken und Steinen angriffen. Vierzehn Flüchtlinge kamen dabei ums Leben. Ca. 500 Flüchtlinge wurden von der marokkanischen Polizei in der Wüste nahe der algerischen Grenze ausgesetzt.¹⁴² Zur Strategie der Flüchtlingsabwehr gehört auch die Errichtung von Auffang- und Abschiebelagern innerhalb und außerhalb der EU. In einigen Staaten, wie z.B. Mauretanien, werden mit Unterstützung der EU Lager unterhalten, um Flüchtlinge von

¹⁴¹ Das, was in den Medien häufig verschwiegen wird, kann u.a. die Literatur leisten. In *Gestrandet* stellt der marokkanische Autor Youssouf Amine Elalamy eindrücklich die Schicksale von 12 Männern und einer schwangeren Frau dar, die vergeblich versuchten, mit einem Boot von Marokko nach Spanien zu gelangen. Vgl. Elalamy, 2002.

¹⁴² Vgl. Welzer, 2008, S. 183.

ihrer Flucht nach Europa abzuhalten.¹⁴³ Somit werden die Grenzen der EU nach Außen verlagert.¹⁴⁴ So viel zur gegenwärtigen Situation an den Außengrenzen der EU. Welzer zieht nach Darstellung der Situation an der Grenze zwischen den USA und Mexiko folgendes Resümee und stellt die rhetorische Frage:

„Europa und Nordamerika verfolgen als Staaten, die für Flüchtlinge und illegale Migranten den höchsten Attraktionswert haben, in mindestens zwei Aspekten ähnliche Strategien der Sicherung ihrer Grenzen: Zum einen werden die Grenzanlagen und das Sicherheitspersonal technisch aufgerüstet, zum anderen gibt es in beiden Fällen eine Tendenz zur Außenverlagerung der Grenzen, in der EU noch stärker als in den USA. In beiden Fällen wird auf das Problem des wachsenden Migrationsdrucks reagiert, und es stellt sich die Frage, wie diese Reaktionen aussehen werden, wenn dieser Druck infolge des Klimawandels weiter zunimmt.“ (Welzer, 2008, S. 197)

Man braucht kein Prophet sein, um eine Antwort auf diese Frage zu finden. Welzers Text über den Klimawandel wurde 2008 veröffentlicht. Seitdem hat sich die Lage auf dem Mittelmeer erheblich verschärft. Die Bürgerkriege in Syrien und im Irak haben zu einer Massenflucht nach Europa geführt. Auf dem Mittelmeer kommen immer mehr Menschen um.

3.4 Weitermachen-wie-üblich

Welzer entwickelt eine ganze Reihe von Handlungsoptionen, wie man auf die durch den Klimawandel hervorgerufenen gesellschaftlichen Veränderungen (in der westlichen Zivilisation) reagieren kann. Unter den Klimaforschern besteht nach Welzer Einigkeit, dass die sozialen und ökonomischen Folgen des Klimawandels möglicherweise noch dann beherrschbar bleiben, wenn die Erwärmung nicht mehr als zwei Grad plus gegenüber der vorindustriellen Zeit beträgt. Ein Abbremsen der Erwärmung auf die besagten zwei Grad plus sei nur dann realistisch, wenn die weltweiten Emissionen 2013

¹⁴³ Vgl. Welzer, 2008, S. 184-186.

¹⁴⁴ Vgl. Welzer, 2008, S.181-199.

ihren Höchstwert erreicht haben, in den folgenden 50 Jahren um mindestens die Hälfte absinken und danach weiter im Abwärtstrend bleiben.¹⁴⁵ Im Jahre 2017 muss resümiert werden, dass die Emissionen 2013 noch nicht ihren Höchstwert erreicht hatten. Welzer ist Pessimist. Zwar stellt er Ansätze dar, wie das Schlimmste verhindert werden kann, aber das letzte Wort behält die Skepsis gegenüber der Aussicht auf gesellschaftliche Veränderung:

„Denn es folgt noch ein zweites Schlusskapitel, und das stellt die dunkle Perspektive dar, die meiner Einschätzung entspricht, wie die Sache mit dem Klimawandel ausgehen wird: nicht gut. Seine Folgen werden nicht nur die Welt verändern und andere Verhältnisse etablieren, als man bislang kannte, sie werden auch das Ende der Aufklärung und ihrer Vorstellung von Freiheit sein. Aber es gibt Bücher, die schreibt man in der Hoffnung, dass man Unrecht behält.“ (Welzer, 2008, S. 17)

Die Handlungsoption, die nach Welzer die realistischste ist und die garantiert nicht zum Abbremsen der Klimaerwärmung führt, nennt Welzer „Weitermachen-wie-üblich“. Die Devise dieser Strategie lautet, nichts zu ändern. Sowohl in der auf grenzenloser Ausbeutung der natürlichen Ressourcen und der auf Wachstum beruhenden freien Marktwirtschaft als auch im westlichen Lebensstil bliebe alles beim Alten. Welzer hält es für denkbar, dass das Weitermachen-wie-üblich noch einige Jahrzehnte möglich ist, bis dann endlich die letzten Rohstoffe der Erde entrissen sein werden. Er zeichnet hier ein Bild von den Menschen in westlichen Zivilisationen und ihrem Lebensstil, das wenig vorteilhaft erscheint. Ihm gelingen eindruckliche Sätze, die ratlos machen:

„Würde man sich die Strategie des Weitermachen-wie-üblich herunterdekliniert auf die Ebene eines Individuums vorstellen, hätte man dagegen sofort eine soziopathische Person vor Augen, die nicht das mindeste Problem damit hat, das 70-fache aller anderen Personen zu verdienen und trotzdem in erheblichem Umfang deren Rohstoffe zu konsumieren, die deshalb das 15-fache an Energie, Wasser und Nahrungsmittel verbraucht und im Vergleich zu weniger begünstigten

¹⁴⁵ Vgl. Welzer, 2008, S. 60.

Personen das 9-fache an Schadstoffen wieder an die Umwelt abgibt. Diese soziopathische Person ist darüberhinaus kategorisch uninteressiert an den Lebensbedingungen ihrer Kinder und Enkel und nimmt bei all dem in Kauf, dass wegen ihm und seinesgleichen weltweit 852 Millionen Menschen Hunger leiden und über 20 Millionen auf der Flucht sind. Einen solchen Menschen würde man nach allen normativen Kriterien für sozial nicht integriert halten, einfach gesprochen für einen gefährlichen Schmarotzer, dem besser heute als morgen das Handwerk gelegt gehörte.“ (Welzer, 2008, S. 252-253)

Ulrich Brand und Markus Wissen nennen den von Welzer skizzierten Lebensstil in der westlichen Zivilisation eine „imperiale Lebensweise“. Die beiden möchten mit dieser Begrifflichkeit zum Ausdruck bringen, dass die ökologischen und sozialen Probleme und Kosten der westlichen Lebensform „externalisiert“ werden, indem sie zumeist in den armen Süden ausgelagert werden.¹⁴⁶ Das zweite und dritte Menschheitsproblem sind also eng miteinander verwoben. Ich komme auf Welzer zurück. Nach der Lektüre der oben zitierten Sätze von Welzer ist der Leser erstaunt, dass er sich äußerst skeptisch äußert, wenn gefordert wird, den westlichen Lebensstil zu ändern. Er begründet das empathisch so:

„Die immer schon falsche, aber höchst suggestible Annahme, dass gesellschaftliche Veränderungen im Kleinen anfangen, wird ideologisch, wenn sie korporative und politische Akteure aus der Verpflichtung nimmt, und sie wird verantwortungslos, wenn sie behauptet, dass dem Problem mit Veränderungen auf der Verhaltensebene beizukommen sei. Wenn jährlich durch die erdölfördernde Industrie 150 bis 170 Milliarden Kubikmeter Erdgas abgefackelt werden – so viel, wie die Industrienation Deutschland und Italien zusammen im Jahr verbrauchen –, dann wird individuelles Sparverhalten zur Fußnote.“ (Welzer, 2008, S. 254)

Freilich reicht eine Änderung des westlichen Lebensstils nicht aus, um den Klimawandel zu stoppen, aber ohne Änderung des westlichen Lebensstils wird die Klimaerwärmung auch nicht zu bremsen sein. Welzer legt aber den Finger in die Wunde, wenn er auf die

¹⁴⁶ Vgl. Brand; Wissen, 2017.

massiv klimaschädlichen Auswirkungen der kapitalistischen Wirtschaftsweise hinweist und die Politik in die Pflicht nehmen will, daran etwas zu ändern. Vor allem Politik und Wirtschaft sollen nach Welzer nicht so weitermachen-wie-üblich. All die Probleme, die bereits bei der Entwicklung einer globalen Gerechtigkeitstheorie eine große Rolle spielten, tauchen im Kontext des Klimawandels wieder auf. Die Berge von praktischen und theoretischen Problemen, die wegen des Klimawandels gelöst werden müssen, überwältigen Welzer. Er bleibt zutiefst pessimistisch und wird zu einem Kritiker der europäischen Aufklärung. Er schließt mit den Worten:

„Aber von der neuzeitlichen Sklavenarbeit und der gnadenlosen Ausbeutung der Kolonien bis zur frühindustriellen Zerstörung der Lebensgrundlagen von Menschen, die mit diesem Programm nicht das Geringste zu tun hatten, schreibt die Geschichte des freien, demokratischen, aufgeklärten Westens eben doch seine Gegengeschichte der Unfreiheit, Unterdrückung und Gegenaufklärung. Aus dieser Dialektik, das zeigt die Zukunft der Klimafolgen, wird die Aufklärung sich nicht entlassen können. Sie wird an ihr scheitern.“ (Welzer, 2008, S. 278)

In dieser Textstelle ist eine Anspielung auf die Schrift *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* von Theodor W. Adorno und Max Horkheimer enthalten. Verstört von den Ereignissen in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts, schrieben die beiden Autoren im kalifornischen Exil: *„Die Aporie, der wir uns bei unserer Arbeit gegenüber fanden, erwies sich somit als der erste Gegenstand, den wir zu untersuchen hatten. Die Selbstzerstörung der Aufklärung. Wir hegen keinen Zweifel – und darin liegt unsere petitio principii –, dass die Freiheit in der Gesellschaft vom aufklärenden Denken unabtrennbar ist. Jedoch glauben wir, genauso deutlich erkannt zu haben, dass der Begriff eben dieses Denkens, nicht weniger als die konkreten historischen Formen, die Institutionen der Gesellschaft, in die es verflochten ist, schon den Keim zu jenem Rückschritt enthalten, der heute überall sich ereignet. Nimmt Aufklärung die Reflexion auf dieses rückläufige Moment nicht in sich auf, so besiegelt sie ihr eigenes Schicksal.“* (Horkheimer; Adorno, 1944, S. 3) Welzers kulturpessimistische Theorie des Holocaust macht sich auch in seiner Abhandlung über Klimakriege bemerkbar. Er rechnet hinsichtlich des Klimawandels mit dem Schlimmsten

und hat kaum Vertrauen in die europäische Aufklärung. Betrachtet man das Scheitern des vorletzten internationalen Klimagipfels in Kopenhagen als Ergebnis kollektiver Unvernunft, dann kann man Welzers Pessimismus verstehen. Doch können Menschen aus Fehlern lernen und sich von (guten) Argumenten überzeugen lassen. Aufklärung muss nicht zum Scheitern führen. Vordergründig scheint sich Welzers düstere Zukunftsprognose doch nicht bestätigt zu haben. Auf dem letzten Klimagipfel in Paris im Jahre 2015 wurden von der internationalen Gemeinschaft ehrgeizige Klimaziele beschlossen. Welzer sieht zwar auch einzelne positive Entwicklungen im Umgang mit dem Klimawandel, aber er unterschlägt, dass zumindest die Bundesrepublik Deutschland inmitten eines Wandels hin zu erneuerbaren Energien ist. Keine im Bundestag vertretene Partei will diese von der Rot-Grünen Regierung zwischen 1998 und 2005 eingeleitete Energiewende rückgängig machen. Der Wandel zu erneuerbaren Energien ist das Ergebnis eines neuen Umweltbewusstseins, das sich seit den achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts durch Protestbewegungen in Deutschland etabliert hat. In ihrer Mehrheit haben sich die Menschen davon überzeugen lassen, dass die fossilen Brennstoffe nicht gut für das Klima sind. In der Bundesrepublik Deutschland existiert bei der Mehrheit der Bevölkerung ein Umweltbewusstsein. Die Aufklärung scheitert bisher an anderer Stelle. Aus dem Umweltbewusstsein der Deutschen resultieren nämlich fast keine Handlungsänderungen. Die meisten Deutschen machen de facto weiter-wie-üblich. Kaum ein Bürger verzichtet der Umwelt zuliebe auf sein Auto. Gegenwärtig deutet wenig darauf hin, dass sich Elektromobile in näherer Zukunft auf dem Markt durchsetzen werden.¹⁴⁷ Die meisten Deutschen möchten ihren Ressourcenverschwenderischen Lebensstil nicht ändern. Es scheint fraglich, ob die für eine Verhinderung der Klimakatastrophe erforderlichen Handlungsänderungen, wie sie in Paris von den Regierungschefs beschlossen wurden, in der westlichen Zivilisation politisch durchsetzbar sind. Die Kohlekraftwerke werden in Deutschland wegen der dadurch gefährdeten Arbeitsplätze nicht abgeschaltet. Es sind Zweifel angebracht, ob die Klimaziele im Rahmen der kapitalistischen Grundstruktur der Gesellschaft überhaupt

¹⁴⁷ „Die entscheidenden Fragen – wie ließen sich Verkehrswege vermeiden beziehungsweise verkürzen, und wie können die wirklich nötigen Verkehrswege möglichst sozial- und umweltverträglich zurückgelegt werden? – werden in der vorherrschenden Debatte über eine >Mobilitätswende< kaum gestellt.“ (Brand; Wissen, 2017, S. 145) Ich halte es für eine unrealistische Utopie, dass die Mehrheit der Bürger in der westlichen Zivilisation freiwillig auf ein Auto verzichten wird. Insofern sind Elektroautos, die mit Ökostrom betrieben werden, für das Klima besser als Benzin.

umsetzbar sind. Der Kapitalismus produziert immer neues Wachstum. Es werden immer mehr Rohstoffe ausgebeutet, immer mehr Regenwälder abgeholzt, immer mehr Plastikmüll in die Weltmeere gekippt usw.. Immer mehr Tier- und Pflanzenarten werden ihrer Lebensgrundlage beraubt und sind vom Aussterben bedroht. Es werden immer mehr Kraftfahrzeuge und Passagierflugzeuge gebaut und benutzt. Es werden immer mehr Waren hergestellt und konsumiert. Die Annahme, dass der Wachstum produzierende Kapitalismus ohne systematische Naturzerstörung auskommen kann, scheint eine unrealistische Utopie zu sein. Die im Kontext des zweiten Menschheitsproblems geforderte nichtkapitalistische, demokratische und gerechte Weltwirtschaftsordnung muss um einen weiteren Faktor ergänzt werden. Gebraucht wird eine ökologische, nachhaltige und klimafreundliche Wirtschaftsform.¹⁴⁸

3.5 Aufgaben einer Kritischen Theorie

Dieser Text, der zwischen 2010 und 2017 entstanden ist, wird von der Wirklichkeit ständig überholt. Jetzt wurde in den Vereinigten Staaten ein Mann zum Präsidenten gewählt, der den menschengemachten Klimawandel bestreitet und der gewillt ist, die in Paris vereinbarten Maßnahmen zur Begrenzung der Erderwärmung nicht umzusetzen. Ohne die USA scheint es noch fraglicher, ob die anderen Staaten das Ende des fossilen Zeitalters einläuten werden. Es sind Zweifel angebracht, ob die Klimakatastrophe noch abgewendet werden kann. Das letzte IPCC zeichnet ein noch düsteres Bild von der menschlichen Zukunft. Der Klimawandel stellt die Kritischen Theoretiker vor neue Aufgaben. Der westliche Lebensstil ist im Sinne von Kants kategorischem Imperativ nicht verallgemeinerbar. Die Natur würde sehr bald kollabieren, wenn alle Menschen einen so verschwenderischen Lebensstil pflegen würden, wie ihn Welzer zurecht scharf kritisiert. Die Kritischen Theoretiker hatten nie verschwiegen, dass sie die westliche Lebensart (Stichworte: Kulturindustrie und „repressive Entsublimierung“) ablehnen.

¹⁴⁸ Es gibt Modelle einer „grünen Ökonomie“ und eines „grünen Kapitalismus“. Indem sie zumeist in den kapitalistischen Produktionsverhältnissen verbleiben, werden sie zu falschen Alternativen, weil in ihnen eine unrealistische Utopie enthalten ist. Brand und Wissen zeigen die Grenzen solcher Modelle auf: *„Unsere Ausgangsbeobachtung im zweiten Kapitel dieses Buches war, dass angesichts multipler Krisenphänomene die ökologisch zerstörerische Wirtschaftsweise und Politik in jüngerer Zeit verstärkt thematisiert und mit der Notwendigkeit einer sozial-ökologischen oder gar Großen Transformation konfrontiert wird. Aber, so unser Argument, die >neue kritische Orthodoxie<, also der sich herausbildende Mainstream der Transformationsdebatte, blendet die herrschaftsförmigen kapitalistischen Dynamiken und Kräfteverhältnisse aus, die aus unserer Sicht eine Hauptursache für die multiple Krise sind.“* (Brand; Wissen, 2017, S. 147)

Ökologische Aspekte spielten in den Werken Adornos und Marcuses durchaus eine Rolle. Nach Adorno gibt es kein richtiges Leben im falschen. Kritische Theoretiker begriffen den westlichen Lebensstil als falsches Leben. Adorno wollte „*mit all den unvermeidbaren Widersprüchen und Konflikten, die das nach sich zieht, versuchen, die Existenzform vorwegzunehmen, die die eigentlich richtige wäre*“.¹⁴⁹ Es gibt aber nicht das eine „richtige“ Leben. Wünschenswert ist vielmehr eine vielfältige, pluralistische Gesellschaft mit unterschiedlichen Lebensentwürfen. Unter den Bedingungen der drohenden Klimakatastrophe wird es aber erforderlich, Modelle richtigeren Lebens zu entwerfen. Nachhaltigkeit, Klimafreundlichkeit und Umweltfreundlichkeit sind Hauptaspekte eines richtigeren Lebens. Kritische Theoretiker bleiben nicht länger von der Aufgabe dispensiert, diskursive Vorschläge zu machen, wie richtiger gelebt werden kann.¹⁵⁰ Wenn aber das Ziel lautet, dass alle Menschen einen akzeptablen Lebensstandard genießen sollen, dann sollten sich westliche Intellektuelle nicht einmischen, wenn belastete Völker über klimafreundliche Lebensweisen nachdenken. Wie kann der Lebensstandard klimafreundlich und zugleich akzeptabel sein? Kritische Theoretiker überlassen es den betroffenen Menschen in den belasteten und vom Klimawandel betroffenen Staaten, Antworten auf diese Frage zu finden. Wenn sie um Rat gefragt werden, dann verweigern sie die Antwort nicht. In der Kritischen Theorie wird das Verhältnis von Individuum, Gesellschaft und Natur anders bestimmt, als es im Kapitalismus der Fall ist. Ernst Bloch forderte (sich auf Marx stützend) eine Humanisierung der Natur und eine Naturalisierung des Menschen.¹⁵¹ In der Kritischen Theorie wird genau das Umgekehrte gefordert: die Naturalisierung der Natur und die Humanisierung des Menschen. Brand und Wissen machen auf einen Sachverhalt

¹⁴⁹ Vgl. Adorno, zitiert nach Schmid, 2004, S. 14.

¹⁵⁰ Erich Fromm hat bis zu einem gewissen Grad in *Die Kunst des Liebens* und in *Haben oder Sein* Ratschläge gegeben, wie besser und umweltfreundlicher gelebt werden kann. Fromm war in den dreißiger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts Mitarbeiter im von Horkheimer geleiteten Institut für Sozialforschung. In den vierziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts hatte er sich vom Institut für Sozialforschung losgesagt und ist eigene Wege gegangen, die sich von der Kritischen Theorie unterscheiden. Kritische Theorie sollte über die beiden populärwissenschaftlichen Publikationen Fromms angesichts des Klimawandels nicht die Nase rümpfen. Sie können (nicht nur) Alltagsmenschen wichtige Anregungen geben, wie ein umweltfreundliches, nachhaltiges und klimafreundliches Leben verwirklicht werden kann. Vgl. Fromm, 1956; vgl. Fromm, 1976. Marcuse hat sich verweigert, eine Antwort auf die Frage nach dem besseren Leben zu geben: „*Wenn jemand noch nicht weiß, was ein besseres Leben ist, dann ist er hoffnungslos.*“ (Marcuse, in Habermas, 1987, S. 287) Das Problem ist, dass die Mehrheit der Menschen in der „Ersten Welt“ Vorstellungen vom guten Leben hat, die klima- und umweltfeindlich sind. Aus diesem Grund empfiehlt es sich doch, Ideen vom richtigeren Leben publik zu machen.

¹⁵¹ Vgl. Bloch, 1959.

aufmerksam, der kaum auf Widerspruch stoßen dürfte: *„Ein wichtiger Schlüssel zur Überwindung zerstörerischer Naturverhältnisse liegt im Abbau sozialer Herrschaft.“* (Brand; Wissen, 2017, S. 164) In der Kritischen Theorie werden Alternativen zum Kapitalismus entwickelt. Zusammen mit Ökonomen werden Modelle einer demokratischen, gerechten und klimafreundlichen Wirtschaftsweise entworfen.

3.6 Zusammenfassung

Welzers Verdienst ist es, dass er mit seinen düsteren Prognosen wachrüttelt und sensibel für neue globale Ungerechtigkeiten macht, die durch den Klimawandel hervorgerufen werden. Es ist tragisch, dass die Ärmsten der Armen vom Klimawandel mehr betroffen sein werden als die reichen Verursacher des Klimawandels im Norden. Wahrscheinlich wird es bis zum Abstoppen der Erderwärmung immer mehr Klimaflüchtlinge geben und wahrscheinlich wird der Klimawandel zu Klimakriegen, die Genoziden nicht unähnlich sein werden, führen. Die Verursacher des Klimawandels auf der Nordhalbkugel wären dann moralisch verpflichtet, die Klimaflüchtlinge aus dem armen Süden bei sich aufzunehmen. Vorläufig ist festzustellen, dass es keine Klimagerechtigkeit gibt, was bedeutet, dass der reiche Norden verpflichtet ist, zu helfen, Klimakriege im armen Süden zu verhindern oder zu beenden. Welzer bleibt bezüglich des Klimawandels mit guten Gründen pessimistisch.

Ausblick

Die Kritischen Theoretiker hatten während des Zweiten Weltkriegs verzweifelt zu verstehen versucht, *„warum die Menschheit, anstatt in einen wahrhaft menschlichen Zustand einzutreten, in eine neue Art von Barbarei versinkt.“* (Horkheimer; Adorno; 1947, S. 1) Die politischen Megakatastrophen in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts waren für die Kritischen Theoretiker so niederschmetternd, dass ihr Marxismus zu einem zutiefst pessimistischen wurde. Sie waren mit der Gesellschaft nicht mehr zu versöhnen. Vom marxistischen Pessimismus geht bis auf den heutigen Tag ein gewisser Charme aus. Meine Generation hat dreißig „bleierne Jahre“ (Thomas W. Pogge) hinter sich, in denen humaner und ökologischer Fortschritt im Schneckentempo erfolgte und in denen sich zahllose gesellschaftliche Rückschritte ereigneten. In Deutschland hat sich infolge der sogenannten Hartz-Reformen ein neues Proletariat herausgebildet. Von Armut bedroht sind mittlerweile 12,5 Millionen Menschen, während die Superreichen kaum mehr Steuern zahlen müssen oder ihre milliardenschweren Gewinne in Steueroasen verschieben.¹⁵² Trotz allem hat die radikale Kapitalismuskritik in weiten Teilen der Öffentlichkeit keine Renaissance erfahren.

¹⁵² Vgl. Zucman, 2013.

Stattdessen kehrt auf dem europäischen Kontinent der faschistische Spuk wieder, von dem geglaubt war, dass er ein für allemal überwunden sei. Und es scheint gar nicht mehr undenkbar, dass Geschichte nolens volens doch sich wiederholt. Der Kosmopolitismus ist nicht en vogue. Der Pessimismus in der Kritischen Theorie scheint recht behalten zu haben. Nichtsdestoweniger hat meine Generation von Intellektuellen nicht das gleiche Recht auf eine zutiefst pessimistische Sichtweise, wie diejenigen, die den Ersten und Zweiten Weltkrieg nicht ohne Beschädigungen überlebten und gar miterleben mussten, wie der Gulag und Auschwitz Millionen von Menschen verschlangen. Der Verfasser dieser Studie gehört einer Generation an, die in Westdeutschland in Frieden und Wohlstand großgeworden ist. Die pessimistische Wahrheit der Kritischen Theoretiker hatte einen Zeitkern. Hic et nunc soll die Kritische Theorie nicht mehr so hoffnungslos sein, wie sie es einst war. Zwar ist es unter gegenwärtigen Bedingungen nur zu verführerisch, in gesellschaftspolitischen Kontexten weiterhin pessimistisch zu sein, aber ohne Hoffnung werden sich die drei hier diskutierten Menschheitsprobleme nicht lösen lassen. Es kommt darauf an, die Welt zu verändern. Meine Generation hat weitgehend aufgehört, vom besseren oder richtigen Leben zu träumen. Hoffnung ist etwas, das wiedererlernt werden muss. Diese Studie endet mit dem Ratschlag, sich wieder der kapitalismuskritischen Hoffnungsphilosophie von Ernst Bloch zuzuwenden. Das hier entwickelte Verständnis einer kosmopolitischen Kritischen Theorie schließt mit dem Vorwort des *Prinzips Hoffnung*: „*Es kommt darauf an, das Hoffen zu erlernen. Seine Arbeit entsagt nicht, sie ist ins Gelingen verliebt statt ins Scheitern.*“ (Bloch, 1985, S. 1) Der Erfolg des Vorhabens, Blochs Hoffnungsphilosophie für eine Theorie der Gegenwartsgesellschaft fruchtbar zu machen, wird davon abhängen, ob man sie von seinen erheblichen politischen Irrtümern hinsichtlich der Sowjetunion und der DDR befreien kann.

Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor W. (1959): Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit. In: Adorno, Theodor W. (1971): Erziehung zur Mündigkeit. Frankfurt am Main.

Adorno, Theodor W. (1950): Studien zum autoritären Charakter. Frankfurt am Main, 1973.

Adorno, Theodor W. (1951). Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt am Main, 1991.

Adorno, Theodor W. (1966). Negative Dialektik. Frankfurt am Main, 1990.

Adorno, Theodor W. (1966): Erziehung nach Auschwitz. In: Adorno, Theodor W. (1971): Erziehung zur Mündigkeit. Frankfurt am Main.

Adorno (1971): Die Musikalischen Monographien. Frankfurt am Main, 1986.

Adorno, Theodor W. (1973): Philosophische Terminologie. Band 1. Frankfurt am Main.

Adorno, Theodor W. (1993): Einleitung in die Soziologie. Frankfurt am Main.

Adorno, Theodor W. (2001): Vorlesung über Negative Dialektik. Frankfurt am Main.

Adorno. Kindheit in Amorbach. Bilder und Erinnerungen (2003). Frankfurt am Main und Leipzig.

Anders, Günther (1964): Wir Eichmannsöhne. München, 2002.

Arendt, Hannah (1964): Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen. München, 1986.

Aschheim, Steven E. (1998): Archetypen und der deutsch-jüdische Dialog. Erwägungen zur Goldhagen-Kontroverse. In: Heil, Johannes; Erb, Rainer (Hg.) (1998): Geschichtswissenschaft und Öffentlichkeit. Der Streit um Daniel J. Goldhagen. Frankfurt am Main.

Assmann, Jan (2000): Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien. München.

Beauvoir, Simone de (1949): Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau. Reinbek bei Hamburg, 1979.

Beck, Ulrich (1986): Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt am Main, 1996.

Beck, Ulrich (1988): Gegengifte. Die organisierte Unverantwortlichkeit. Frankfurt am Main.

Beck, Ulrich (2008): Die Neuvermessung der Ungleichheit unter den Menschen. Eröffnungsvortrag zum Soziologentag >Unsichere Zeiten< am 6. Oktober 2008 in Jena. Frankfurt am Main.

Beck, Ulrich (2009): Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter. Neue weltpolitische Ökonomie. Frankfurt am Main.

Beitz, Charles R. (2010): Gerechtigkeit und internationale Beziehungen. In: Broszies, Christoph; Hahn, Henning (Hg.) (2010): Globale Gerechtigkeit. Schlüsseltexte zur Debatte zwischen Partikularismus und Kosmopolitismus. Berlin.

Benjamin, Jessica (1988): Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht. Frankfurt am Main, 1994.

Ben Jelloun, Tahar (2011): Arabischer Frühling. Vom Wiedererlangen der arabischen Würde. Berlin.

Berg, Nicolas (2003): Der Holocaust und die westdeutschen Historiker. Erforschung und Erinnerung. Göttingen.

Bloch, Ernst (1959): Das Prinzip Hoffnung. Kapitel 1-32. Frankfurt am Main, 1990.

Bloch, Ernst (1959): Das Prinzip Hoffnung. Kapitel 43-55. Frankfurt am Main, 1990.

Bloch, Ernst (1985): Antike Philosophie. Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie. Band 1. Frankfurt am Main.

Bodenheimer, Alfred (2012): Haut ab. Die Juden in der Beschneidungsdebatte. Göttingen.

Bogdal, Klaus-Michael (2011): Europa erfindet die Zigeuner. Eine Geschichte von Faszination und Verachtung. Berlin.

Brand, Ulrich; Wissen, Markus (2017): Imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus. München.

Broszies, Christoph; Hahn, Henning (Hg.) (2010): Globale Gerechtigkeit. Schlüsseltexte zur Debatte zwischen Partikularismus und Kosmopolitismus. Berlin.

Browning, Christopher R. (1992): Ganz normale Männer. Das Reserve-Polizeibataillon 101 und die „Endlösung“ in Polen. Reinbek bei Hamburg, 1997.

Butler, Judith (1990): Das Unbehagen der Geschlechter. Frankfurt, 2003.

Camus, Albert (1962): Der Fremde. Reinbek bei Hamburg, 2002.

Cesarani, David (2002): Adolf Eichmann. Bürokrat und Massenmörder. Biografie. Berlin, 2004.

Claussen, Detlev (2003): Theodor W. Adorno. Ein letztes Genie. Frankfurt am Main.

Dahmer, Helmut (2002): Soziologie nach einem barbarischen Jahrhundert. Wien.

Dornes, Martin (2009): Überlegungen zum Strukturwandel der Psyche. Eine programmatische Skizze. In: Forst, Rainer; Hartmann, Martin; Jaeggi, Rahel; Saar, Martin (Hg.) (2009): Sozialphilosophie und Kritik. Frankfurt am Main.

Elalamy, Youssouf Amine (2002): Gestrandet. Mainz, 2008.

Enzensberger, Hans Magnus (2006): Schreckens Männer. Versuch über den radikalen Verlierer. Frankfurt am Main.

Erdheim, Mario (1988): Psychoanalyse und Unbewusstheit in der Kultur. Frankfurt am Main.

Fogelman, Eva (1994): „Wir waren keine Helden“. Lebensretter im Angesicht des Holocaust. Motive, Geschichten, Hintergründe. Frankfurt am Main, 1995.

Foucault, Michel (1975): Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt am Main, 1977.

Freud, Sigmund (1919): Das Unheimliche. In: Freud Sigmund (1997): Psychologische Schriften. Studienausgabe Band IV. Frankfurt am Main.

Friedländer, Saul (1997): Das Dritte Reich und die Juden. Die Jahre der Verfolgung 1933-1939. München, 2000.

Fromm, Erich (1956): Die Kunst des Liebens. München, 1995.

Fromm, Erich (1973): Anatomie der menschlichen Destruktivität. Reinbek bei Hamburg, 1992.

Fromm, Erich (1979): Haben oder Sein. München.

Fromm, Erich (1988). Erich Fromm-Lesebuch. München.

Funke, Hajo (2015): Staatsaffäre NSU. Eine offene Untersuchung. Münster.

Goldhagen, Daniel Jonah (1996): Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust. Berlin.

Goldhagen, Daniel Jonah (2009): Schlimmer als Krieg. Wie Völkermord entsteht und wie er zu verhindern ist. Berlin.

Goethe, Johann Wolfgang (1819): West-östlicher Divan. München, 2006.

Goethe, Johann Wolfgang (1952): West- oestlicher Divan. 2. Noten und Abhandlungen. Berlin.

Goetz, Rainald (2012): Johann Holtrop. Berlin.

Gruen, Arno (2010): Der Fremde in uns. Stuttgart.

Habermas, Jürgen (1973): Erkenntnis und Interesse. Frankfurt am Main, 1991.

Habermas, Jürgen (1976): Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus. Frankfurt am Main, 1990.

Habermas, Jürgen (1981): Theorie des kommunikativen Handelns. Zweiter Band. Frankfurt am Main, 1988.

Habermas, Jürgen (1987): Philosophisch-politische Profile. Frankfurt am Main.

Habermas, Jürgen (1998): Die postnationale Konstellation. Politische Essays. Frankfurt am Main.

Habermas, Jürgen (1999): Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main.

Habermas, Jürgen (2010): Hat die Konstitutionalisierung des Völkerrechts noch eine Chance? Politisch verfasste Weltgesellschaft vs. Weltrepublik (Auszug). In: Broszies, Christoph; Hahn, Henning (Hg.) (2010): Globale Gerechtigkeit. Schlüsseltexte zur Debatte zwischen Partikularismus und Kosmopolitismus. Berlin.

Heitmeyer, Wilhelm (Hg.) (2003): Deutsche Zustände. Folge 2. Frankfurt am Main.

Himmler, Katrin; Wildt, Michael (2014): Himmler privat. Briefe eines Massenmörders. München.

Hörisch, Jochen (2003): Es gibt (k)ein richtiges Leben im falschen. Frankfurt am Main.

Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W. (1944): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt am Main, 1989.

Horkheimer, Max (1947): Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende. Frankfurt am Main, 1986.

Horkheimer, Max (1971): „Was wir Sinn nennen, wird verschwinden“. Gespräch mit Georg Wolff und Dr. Helmut Gummior. In: Wolff, Georg (1971): Wir leben in der Weltrevolution. Gespräche mit Sozialisten. München.

Horkheimer, Max (1988): Gesammelte Schriften. Band 14: Nachgelassene Schriften 1949-1972. Frankfurt am Main.

Horster, Detlef (1988): Habermas zur Einführung. Hamburg.

Hustvedt, Siri (2010): Die zitternde Frau. Eine Geschichte meiner Nerven. Reinbek bei Hamburg, 2011.

Institut für Sozialforschung (1956): Soziologische Exkurse. Nach Vorträgen und Diskussionen. Frankfurt am Main, 1991.

Kant, Immanuel (1783): Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?. In: Kant Immanuel (1991): Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1. Frankfurt am Main.

Kiefer, Michael (2002): Antisemitismus in den islamischen Gesellschaften. Der Palästina-Konflikt und der Transfer eines Feindbildes. Düsseldorf.

Klemp, Stefan (1998): Freispruch für das „Mord-Bataillon“. Die NS-Ordnungspolizei und die Nachkriegsjustiz. Münster.

Kracauer, Siegfried (1928): Ginster. Frankfurt am Main, 2013.

Krysmanski, Hans Jürgen (2012): 0,1%. Das Imperium der Milliardäre. Frankfurt am Main.

Kumpfmüller, Michael (2011): Die Herrlichkeit des Lebens. Köln.

Kurz, Robert (2006): Marx lesen. Die wichtigsten Texte von Karl Marx für das 21. Jahrhundert. Herausgegeben und kommentiert von Robert Kurz. Frankfurt am Main, 2007.

Lewis, Bernard (1984): Die Juden in der islamischen Welt. Vom frühen Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert. München, 2004.

Littell, Jonathan (2006): Die Wohlgesinnten. Berlin, 2008.

Longerich, Peter (2008): Heinrich Himmler. Biographie. München.

Longerich, Peter (2016): Wannseekonferenz. Der Weg zur „Endlösung“. München.

Löwenthal, Leo (1980): Mitmachen wollte ich nie. Ein autobiographisches Gespräch mit Helmut Dubiel. Frankfurt am Main.

Lozowick, Yaacov (2000): Hitlers Bürokraten. Eichmann, seine willigen Vollstrecker und die Banalität des Bösen. Zürich.

Mahler, Alma; Schönberg, Arnold (2012): „Ich möchte so lange leben, als ich Ihnen dankbar sein kann.“ Der Briefwechsel. Herausgegeben von Haide Tenner. St. Pölten, Salzburg, Wien.

Mallmann, Klaus-Michael (1999): Der Einstieg in den Genozid. Das Lübecker Polizeibataillon 307 und das Massaker in Brest-Litowsk Anfang Juli 1941. In: Archiv für Polizeigeschichte, 1999.

Mallmann, Klaus-Michael (2002): „Mensch, ich feiere heut` den tausendsten Genickschuss“. Die Sicherheitspolizei und die Shoa in Westgalizien. In: Paul, Gerhard (Hg.): Die Täter der Shoa. Fanatische Nationalsozialisten oder ganz normale Deutsche?. Göttingen.

Marcuse, Herbert (1964): Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft. Frankfurt am Main, 1989.

Marcuse, Herbert (1965): Kultur und Gesellschaft 2. Frankfurt am Main.

Marcuse, Herbert (2004): Nachgelassene Schriften 4. Die Studentenbewegung und ihre Folgen. Springe.

Marx, Karl (1981): Lohnarbeit und Kapital; Lohn, Preis und Profit. Berlin, 1988.

Marx, Karl (1989): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Berlin.

Mbembe, Achille (2010): Ausgang aus der langen Nacht. Versuch über ein entkolonialisiertes Afrika. Berlin, 2016.

Mommsen, Hans (1962): Aufgabenkreis und Verantwortlichkeit des Staatssekretärs der Reichskanzlei Dr. Wilhelm Kritzinger. In: Gutachten des Instituts für Zeitgeschichte, Bd. 2. Stuttgart, 1966.

Mommsen, Hans (1986): Die Realisierung des Utopischen: Die „Endlösung der Judenfrage“ im „Dritten Reich“. In: Wippermann, Wolfgang (Hg.): Kontroversen um Hitler. Frankfurt am Main.

Mommsen, Katharina (2001): Goethe und der Islam. Frankfurt am Main und Leipzig.

Müller-Doohm, Stefan (2003): Adorno. Eine Biographie. Frankfurt am Main.

Müller-Doohm, Stefan (2008): Jürgen Habermas. Leben, Werk, Wirkung. Frankfurt am Main, 2008.

Mwangi, Meja (2015): Tanz der Kakerlaken. Wuppertal.

Nachtwey, Oliver (2016): Die Abstiegsgesellschaft. Über das Aufbegehren in der regressiven Moderne. Berlin.

Nagel, Thomas (2010): Das Problem globaler Gerechtigkeit. In: Broszies, Christoph; Hahn, Henning (Hg.) (2010): Globale Gerechtigkeit. Schlüsseltexte zur Debatte zwischen Partikularismus und Kosmopolitismus. Frankfurt am Main.

Neitzel, Sönke; Welzer, Harald (2011): Soldaten. Protokolle vom Kämpfen, Töten und Sterben. Frankfurt am Main.

Nietzsche, Friedrich (1887): Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift. München, 1988.

Nohlen, Dieter (Hg.) (1994): Lexikon Dritte Welt. Vollständig überarbeitete Neuauflage. Reinbek bei Hamburg.

Nussbaum, Martha C. (2010): Jenseits des Gesellschaftsvertrags. Fähigkeiten und globale Gerechtigkeit. In: Broszies, Christoph; Hahn, Henning (Hg.) (2010): Globale Gerechtigkeit. Schlüsseltexte zur Debatte zwischen Partikularismus und Kosmopolitismus. Frankfurt am Main.

Parin, Paul; Parin Matth  y; Goldy; Morgenthaler, Fritz (1963): Die Wei  en denken zu viel. Psychoanalytische Untersuchungen bei den Dogon in Westafrika. Hamburg, 1993.

Parin, Paul (1978): Der Widerspruch im Subjekt. Ethnopsychoanalytische Studien. München, 1992.

Pogge, Thomas W. (2010): „Armenhilfe“ ins Ausland. In: Broszies, Christoph; Hahn, Henning (Hg.) (2010): Globale Gerechtigkeit. Schl  sselfexte zwischen Partikularismus und Kosmopolitismus. Berlin.

Rasmussen, David M. (2009): Die Möglichkeit globaler Gerechtigkeit. In: Forst, Rainer; Hartmann, Martin, Jaeggi, Rahel; Saar, Martin (Hg.) (2009): Sozialphilosophie und Kritik. Frankfurt am Main.

Rawls, John (1971): Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt am Main, 1993.

Rawls, John (1992): Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989. Frankfurt am Main.

Rawls, John (1999): Das Recht der Völker. Berlin, 2002.

Rawls, John (2007): Geschichte der politischen Philosophie. Frankfurt am Main, 2008.

Ritserf, Jürgen (1988): Der Kampf um das Surplusprodukt. Einführung in den klassischen Klassenbegriff. Frankfurt am Main, New York.

Ritserf, Jürgen (1995): Was ist Dialektik?. Frankfurt am Main.

Roth, Philip (2000): Der menschliche Makel. Reinbek bei Hamburg, S. 2009.

Said, Edward W. (1978): Orientalismus. Frankfurt am Main, 2009.

Salzborn, Samuel (2015): Rechtsextremismus. 2. Auflage. Baden-Baden.

Schäfer, Torsten (2007): „Jedenfalls habe ich auch mitgeschossen.“ Das NSG-Verfahren gegen Johann Josef Kuhr und andere ehemalige Angehörige des Polizeibataillons 306, der Polizeireiterabteilung 2 und der SD-Dienststelle von Pinsk. Eine Textanalytische Fallstudie zur Mentalitätsgeschichte. Hamburg.

Schimmel, Annemarie (1990): Der Islam. Eine Einführung. Stuttgart, 1997.

Schluchter, Wolfgang (1987): Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik. Frankfurt am Main.

Schulze Wessel, Julia (2006): Ideologie der Sachlichkeit. Hannah Arendts politische Theorie des Antisemitismus. Frankfurt am Main.

Simmel, Georg: (1992): Soziologie. Formen der Vergesellschaftung. Gesamtausgabe Band 2. Frankfurt am Main.

Schmid, Wilhelm (2004): Mit sich selbst befreundet sein. Von der Lebenskunst im Umgang mit sich selbst. Frankfurt am Main.

Stichweh, Rudolf (2010): Der Fremde. Studien zu Soziologie und Sozialgeschichte. Berlin.

Strohmaier, Gotthard (1999): Avicenna. München.

Tenenbom, Tuvia (2012): Allein unter Deutschen. Eine Entdeckungsreise. Berlin.

Thyen, Anke (1989): Negative Dialektik und Erfahrung. Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno. Frankfurt am Main.

Traverso, Enzo (1997): Auschwitz denken. Die Intellektuellen und die Shoa. Hamburg, 2000.

Weber, Max (1921): Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Tübingen, 1990.

Welzer, Harald (2005): Täter. Wie aus ganz normalen Menschen Massenmörder werden. Frankfurt am Main.

Welzer, Harald (2010): Klimakriege. Wofür im 21. Jahrhundert getötet wird. Frankfurt am Main.

Wildt, Michael (2002): Generation des Unbedingten. Das Führungskorps des Reichssicherheitshauptamtes. Hamburg.

Wingert, Lutz; Günther, Klaus (Hg.) (2000): Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. Festschrift für Jürgen Habermas.

Wippermann, Wolfgang (1999): Goldhagen und die deutschen Historiker. Strukturalistische Verkürzungen, böswillige Verdrehungen und antisemitische Untertöne. In: Elsässer, Jürgen; Markovits, Andrei S. (1999): Die Fratze der eigenen Geschichte. Von der Goldhagen-Debatte zum Jugoslawien-Krieg. Berlin.

Wojak, Irmtrud (2002): Eichmanns Memoiren und die „Banalität“ des Bösen. In: Perels, Joachim; Pohl, Rolf (Hg.): NS-Täter in der deutschen Gesellschaft. Hannover.

Ziege, Eva-Maria (2009): Antisemitismus und Gesellschaftstheorie. Die Frankfurter Schule im amerikanischen Exil. Frankfurt am Main.

Ziegler, Jean (2014): Ändere die Welt. Warum wir die kannibalische Weltordnung stürzen müssen. München, 2015.

Zizek, Slavoj (2015): Ärger im Paradies. Vom Ende der Geschichte zum Ende des Kapitalismus. Frankfurt am Main.

Zucman; Gabriel (2013): Steueroasen. Wo der Wohlstand der Nationen versteckt wird. Berlin, 2014.